GIUSEPPE RENSI
DELLA R. UNIVERSITÀ DI GENOVA

LA FILOSOFIA DELL'AUTORITÀ

Ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἕν τι κοινόν, εἴτ' ἐκ συνεχῶν εἴτ' ἐκ διῃρημένων, ἐν ἅπασιν ἐμφαίνεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον.
ARISTOTELE.

Im Anfang war die Kraft.
GOETHE.

REMO SANDRON — EDITORE
LIBRAIO DELLA REAL CASA

Casa centrale: Palermo, Via Ucciardone, 7 (*Angolo Via Sampolo*)

MILANO Via Castelfidardo, 8 — PALERMO (Succursale) Via Vitt. Em., 324 — NAPOLI Via Roma, 57
GENOVA Piazza Luccoli, 72, 74 — BOLOGNA Via Poggiale, 8 — TORINO Via dei Mille, 14 — FIRENZE Via Ginori, 16

A QUELLI TRA I MIEI UDITORI DELL'UNIVERSITÀ E DEL CIRCOLO DI STUDI FILOSOFICI DI GENOVA, PEI QUALI LE PAGINE DI QUESTO LIBRO RICORDANO O RAPPRESENTANO ORE DI PENSIERO STIMOLANTE VISSUTE MECO CON SIMPATIA.

PREFAZIONE.

Alcune delle idee qui esposte sono state da me in precedenza sparsamente enunciate nei volumi Lineamenti di Filosofia scettica, Principî di Politica impopolare, L'Orma di Protagora, *ed anche* La Scepsi estetica. *Devo dunque rimandare, per esemplificazioni, dilucidazioni più minute, commenti più ampi di tali idee, conferme di queste tratte dai fatti politici del giorno, colui che si sentisse sorgere nella mente delle obbiezioni contro di esse nell'esposizione più asciutta che qui hanno ricevuta, alla lettura di quei miei volumi, avvertendolo che egli non può essere sicuro che le sue obbiezioni colpiscano nel segno, se prima non le ha poste a cimento col modo e coi particolari con cui le idee medesime sono dibattute e sostenute in quegli altri miei volumi ricordati.*

Ma fu solo dopo aver scritto quei libri che le idee cui alludo mi si palesarono, con tutta chiarezza, nella concatenazione tra di loro con cui qui sono esposte e come gradini progressivamente connessi verso il punto d'arrivo che è qui messo in luce. Feci per la prima volta, in una linea sommaria, un'enunciazione di esse in siffatta loro concatenazione e in siffatto rapporto con la meta qui lumeggiata, mediante tre o quattro conferenze che tenni nel

febbraio di quest' anno al Circolo di Studi Filosofici di Genova. E nel presente volume tale enunciazione esce ampiamente completata e pienamente sistemata.

Poichè questo mio volume è un altro colpo mortale che io vibro all' idealismo assoluto, nella forma che esso ha assunto fra di noi, così so già che gli azionisti di quella cooperativa di produzione, consumo e mutuo soccorso, o, se piace meglio quest'altro paragone, i giovani chierichetti adibiti al servizio di quel tempio, mi si leveranno contro a tumulto, a cancaneggiare, denigrare, ingiuriare e schernire. Ma se tra questi azionisti o giovani chierichetti v'è taluno cui, più che gli interessi della ditta o la difesa della superstizione idolatrica alla quale si trova addetto, stia a cuore il proprio progresso e chiarimento intellettuale, costui farà bene a proporsi, nel mettersi a leggere questo libro, non di confutarlo, ma di meditarlo attentamente e di farne suo pro'. Si è ora pressochè perduto (segno anche questo dell'improntitudine che gorgoglia e dilaga in tutte le manifestazioni della nostra attuale vita sociale) l'abito di leggere fruttuosamente: invece, cioè, di cominciare, almeno in un primo tempo, col collocarsi simpaticamente nella corrente delle idee espresse dall'autore, col mettersi fiduciosameate in contatto con esse, col proporsene una penetrazione schietta, leale, amorosa (lasciando che, se mai, solo in un secondo tempo, e appunto con lo sforzo sincero che si fa per appropriarsele fino in fondo, sorgano spontanee in noi le obbiezioni ed i dubbi), invece di far questo, troppi vi sono, specialmente tra i più giovani, cui più dovrebbe addirsi la discrezione e il proposito decorosamente modesto di imparare, i quali non sanno mettersi davanti i libri che per giudicarli o per recensirli, non già come dovrebbe recensire un giovane studioso, cioè unicamente esponendone con diligenza il contenuto, bensì per sentenziarli: per stabilire, da un lato, di loro com-

*petente e superiore sentenza, che sono buoni od ottimi; o per fare, dall'altro, esercizio di opposizione, di malignità, di acutezza confutatrice. Avverto costoro che il libro che hanno dinanzi dev'esser letto come consiglia l'*Imitazione di Cristo. « *Si vis profectum haurire, lege humiliter, simpliciter et fideliter* ». L. I, C. V. § 10.

Riconosco del resto, che io non posso aspettarmi numerose adesioni nemmeno da chi occupa comunque posizioni ufficiali nel mondo della cultura. La mia filosofia in primo luogo, dà naturalmente fastidio a tutti i sistemi, perchè è per questi quello che è per l' individuo l' esame di coscienza: che inquieta, disturba, crea il dubbio di essere nel giusto continuando a fare quel che si fa, suscita il rimorso e il malcontento di sè, rende moleste le posizioni abitudinarie e comode, e quindi si schiva volentieri. È una filosofia inconsueta, ostilissima alla mente dei più, i quali vogliono dormire sonni pacifici nel letto morbido delle soluzioni conclusive. Lo è ancora per un'altra ragione: per il suo pessimismo. L'uomo è, in sostanza, inguaribilmente e ciecamente ottimista. Le verità pessimiste egli non vuol sentirle. Anche un fatto, così costante, innegabile e di constatazione quotidiana, come è la morte, egli è riuscito, perchè era una verità pessimista e che gli dava noia, a negarlo; e per negarlo, nell'istesso tempo in maniera possibile e a colpo più sicuro, ha posto la non-morte fuori del campo sperimentalmente controllabile, nell'al di là. Ed è curioso notare come questo cieco e inguaribile ottimismo dell'uomo si manifesti, non solo nella formazione religiosa del mondo ultraterreno (vera induzione alla rovescia, induzione da ciò che non *accade a ciò che accadrà;* perchè *qui le cose vanno male ci sarà un sito in cui andranno bene); ma si manifesti altresì nella rielaborazione delle leggende. Una leggenda che nella sua prima elaborazione ha un'impronta pessimistica, viene in una seconda elabo-*

razione accomodata ottimisticamente; si vuole a forza che abbia lieto fine. Ifigenia in Aulide è una cosa tetra, che fa orrore. E la si accomoda con Ifigenia in Tauride. Che i Troiani abbiano sostenuto una guerra micidiale piuttosto che restituire una donna e che Menelao abbia ripreso pacificamente Elena dopo dieci anni che essa conviveva con altri, sono cose assurde, urtanti, che lasciano malcontenti. Ed ecco allora la rielaborazione più ottimistica della leggenda. A Troia non c'era che la viva immagine di Elena, fatta d'aria, ma Elena, in carne ed ossa, era in Egitto, dove, dopo la guerra, Menelao potè riprendersela non contaminata.

Tale essendo l'ostinato e abbacinato ottimismo umano, la filosofia cattedratica, per il medesimo istinto con cui il demagogo lancia il pistolotto enunciando ciò che fa effetto onde raccogliere applausi, tende a fare l'enunciazione e a formare sistemi di ciò che piace, ossia conforta, rasserena, incoraggia, dà buone speranze per l'avvenire, o si giudica serva alla «ricostituzione sociale», alla «rinascita nazionale», o simili, e a preparare e indirizzare utilmente a questi fini. Quindi, nella consueta filosofia della cattedra, l'ottimismo e la sicurezza dogmatica — proprio, cioè, l'opposto della mia filosofia — sono di prammatica. Vigono, nel campo di essa, quegli «irrilevanti appelli alla pratica» che il Bradley stigmatizzava, e una filosofia che non cooperi all'ottimistico allietamento degli spiriti, che si vuole ad ogni costo effettuare, è già per questo senz'altro condannata.

Appearance and Reality, VI. ediz. p. 450.

Ciò è fare la philosophia ancilla theologiae, *ed è, dal punto di vista dell'investigazione, tanto serio quanto sarebbe mettersi a fare una filosofia della religione partendo dalla preoccupazione dei pericoli dell'ateismo.* Ancilla theologiae *è, inoltre, quella filosofia della cattedra, perchè assume la seguente posizione. Certi concetti, la morale, il*

diritto, la giustizia, la verità, rispondono a cose sicuramente esistenti e perfettamente determinate e conosciute o conoscibili. Questo è il punto di partenza, il presupposto che non si discute nemmeno: esattamente come Dio per i teologi. Non si tratta che di assodare quei principî, cioè dar la dimostrazione aprioristicamente obbligatoria della loro esistenza e conoscibilità, e di dilucidarne il contenuto. Ma ogni libera investigazione, cui sia permesso anche di mettere in dubbio i principî stessi, ha il carattere della bestemmia. L'abituale filosofia della cattedra è di fronte a questi principî tanto poco libera rispetto all' opinione pubblica cui vuole quadrare, quanto il demagogo rispetto a quella della folla o quanto il teologo rispetto alle opinioni consacrate e fissate nei dogmi e dai Concili. E v'è quindi nel campo filosofico accademico, se non a parole, certo a fatti, assai minor libertà d'esame di quanto a prima vista non paia.

Per queste ragioni adunque, la mia filosofia, scettica e pessimistica quale è, come continuerà a incontrare violente e accanite opposizioni da parte dei settari dell'idealismo assoluto, così non potrà trovare nemmeno adesioni nel campo della filosofia professionale.— V'è però al mondo un certo numero di spiriti indipendenti, di pensatori fini ed inquieti, non facilmente contentabili con bei sistemi e belle frasi, quasi inappagabili, solitari, che non formano scuole, non appartengono a scuole, spiriti raccolti e meditabondi che perseguono in sè e in sè tacitamente dibattono e distillano le idee. E sull'adesione e sulla comunione di pensiero da parte di qualcuno di essi, adesione isolata, che non forma conventicole rumorose, non suscita attorno a sè chiasso, non fa chiassate, non assume pose, non annuncia a suon di tromba la propria superiorità, eccellenza e infallibilità; è su alcune di tali adesioni isolate di isolati che io conto e delle quali mi appago.

Ad Luc., Ep. 108.

Io devo ascrivere a mio grande vantaggio di non essere tra coloro «qui (come scrive Seneca) philosophiam, velut aliquod artificium venale, didicerunt»; di non essere, cioè, venuto alla filosofia per proposito professionale, precalcolato e predisposto, come fanno i più, che già da studenti tengono davanti agli occhi la meta della cattedra universitaria, e cominciano fin d'allora a lavorare per dritto e per traverso a conseguirla, a quella guisa che cercherebbero di conseguire una qualsiasi altra posizione esteriormente soddisfacente. Devo, anzi, ascrivere a mio grande vantaggio di non aver fatto nemmeno studi universitari filosofici, di non essere quindi «scolaro» di nessuno, e di non essermi perciò (come ora, specie nel campo idealistico-assoluto, abitualmente si pratica) legato a fil doppio col «maestro» per farmi a suo tempo da questo varare; ma di aver studiato da me, per mio gusto, e in modo indipendente. Devo ascrivere a mio vantaggio di essere venuto alla filosofia da altre occupazioni, che mi hanno procurato un contatto immediato con la realtà e con la vita, dal giornalismo, dalla politica, dai tribunali, e di esservi venuto quando e perchè l'inclinazione spontanea mi vi condusse, senza che nemmeno lontanamente mi proponessi il raggiungimento d'un fine di carriera e il conseguimento d'una posizione accademica, la quale si è maturata, quasi a dire, da sè senza che io la facessi affatto lungimirantemente meta precipua del mio lavoro, senza che io scrivessi (come generalmente si fa) forse una sola riga a scopo di «titoli», invece che pel mio piacere di investigare quello che mi interessava e di esprimere i miei pensieri. Da ciò, ossia dall'avverarsi anche in me il fatto, segnalato dal Windelband, «che i rappresentanti della filosofia, nell'epoca moderna sempre più indipendente, non furono uomini di scuola,

Storia della Filosofia, trad. it., vol. I, pag. 9.

ma uomini di mondo o laici privati », ricavai un'assoluta indipendenza verso le direttive accademiche di pensiero, che mi si conserva inalterata anche nella mia attuale posizione accademica, e che non avrei posseduta se questa mi fossi fin da principio proposta e se fossi entrato prima e fin da principio, se non in essa, nella sua atmosfera. Ricavai inoltre uno sguardo assai più sicuro, preciso e chiaro sui fatti concreti, sulla « verità effettuale della cosa », di quel che abbiano i filosofi fin da principio professionali, i quali troppo spesso acquistano l'indelebile piega (di cui non ha ultima colpa l'insegnamento delle nostre facoltà filosofico-letterarie, per troppa gran parte cincischiantesi con mera erudizione, nomi di autori, titoli di libri, elenco di « codici » e di luoghi dove si trovano, enumerazione di edizioni, lunghi dibattiti di interpretazione di minuzie e rassegne di mille interpretazioni state date d'una minuzia, cincischiantesi non solo unicamente con ciò che gli altri hanno pensato, ma con ciò che hanno pensato su quel che un terzo ha pensato, anzichè occuparsi di penetrare in modo vivo ed esporre e far cogliere lo spirito delle cose) acquistano, dico, l'indelebile piega a trovar il proprio definitivo appagamento nel baloccarsi con concettuzzi astratti e con le loro combinazioni e nel prender ciò per lo stadio finale, conclusivo, soddisfacente della conoscenza. Ricavai, insomma, quella inclinazione (per usare le parole di Schopenhauer) « la quale mi rende quasi impossibile contentarmi di una conoscenza universale ed astratta e quindi ancora indeterminata, di semplici concetti, e tanto meno di parole; ma mi sospinge oltre finchè io abbia nudo dinanzi a me l'ultimo fondamento, che è sempre intuitivo, di ogni concetto e principio ».

MACHIAVELLI, *Princ.* cap. XV.

Fragmente zur Geschichte der Philosophie § 14.

Ora, di questo sguardo sicuro e chiaro sulla realtà,

che ho acquisito dall'aver avuto occasione di trattare, prima d'essere venuto alla filosofia professionale, cose di fatto, cose del mondo, cose della vita, sono convinto che anche questo libro offra testimonianza.

Genova, Giugno, 1920

G. R.

---

§ 1.

Proemio.

In che consiste la razionalità d'una costituzione politica e la razionale soluzione dei problemi politici? In ciò, che nulla nel campo della vita politica si compia come mera forza, come imposizione, come atto di imperio; che quindi nessuna disposizione venga presa, della quale quegli su cui essa esercita la sua azione non riconosca e non approvi la ragione; che ogni disposizione sia insomma liberamente consentita, approvata, voluta. Se alcunchè si ingiunge e si effettua per opera di mera forza, cioè per opera d'un comando che può farsi valere perchè fiancheggiato dalla forza, ma al quale quelli a cui esso si dirige piegano il capo solo per paura della forza che lo fiancheggia e ravvisandolo come imposizione arbitraria, restiamo allora qui in presenza d'alcunchè di cieco e di violento, d'un fatto di forza bruta, ossia d'un fatto, per eccellenza, irrazionale. Bisogna, dun-

que, perchè ogni irrazionalità sia eliminata, che vi sia identità tra ciò che la ragione dell'individuo riconosce giusto e quindi vuole, e ciò che vuole, ossia dispone, la legge o lo Stato: o, in altre parole, che vi sia coincidenza tra libertà (libero volere del singolo) e legge, che la legge sia liberamente voluta dall'individuo, sia un comando che esce dalla sua stessa volontà e che questa pone a sè medesima.

I massimi teorici di tale concezione sono stati Rousseau e Kant. Li seguono, naturalmente, i razionalisti o idealisti più o meno assoluti, i quali, presumendo che tutta la realtà sia interamente trasparente alla ragione e riducibile senza residui ad elementi di ragione o di spirito, tanto più vogliono tener fermo a credere e aver il mezzo di sostenere che assolutamente razionale sia il mondo sociale e politico, fatto dall'uomo, quello che il Vico chiamerebbe il mondo civile delle nazioni o la gran città del genere umano.

Scienza Nuova, ed. Niccolini, p. 172, 184.

Traspositore di questa concezione sul terreno pratico fu il liberalismo, col plebiscito, con l'autodecisione e specialmente col suffragio universale, di cui esso ha progressivamente aperte tutte le cateratte, rendendolo indipendente prima dal censo, poi da ogni anche elementarissima cultura, indi dal sesso; l'ultimo, e inevitabile, passo sarà quello di renderlo indipendente dall'età e di stabilire che il desiderio, in qualunque età si manifesti, di esercitare quella funzione, attesta la capacità di esercitarla: poichè

quale è la determinazione d'un'età escludente il diritto di voto, che non sia altrettanto arbitraria, quanto sembra ora esserlo la disposizione che il diritto di voto sia escluso dalla mancanza di censo o d'istruzione, o dalla non appartenenza al sesso maschile?

Infine, il rivoluzionarismo contemporaneo move inizialmente dal proposito di essere, non solo il traspositore, ma il vero integrale realizzatore di quella concezione sul terreno pratico. Esso non è, in sostanza, se non che un razionalismo o un idealismo assoluto estremo. Se il mondo politico-sociale (esso dice cioè) non è ancora interamente e senza residui ridotto alla perfetta razionalità e pienamente risolto in elementi di ragione, esso può benissimo però essere ridotto così domani; domani (la sicurezza si fa sempre più viva) si giungerà a disbrigare razionalmente tutte le faccende del mondo delle nazioni; se oggi rimangono tuttora in questo degli elementi irrazionali e ciechi, ancora uno sforzo, ancora un mutamento decisivo, ed essi saranno tolti via, e la razionalità penetrerà, fin negli angoli più riposti e per sempre, questa gran città del genere umano che sarà allora la *civitas dei* di ragione e giustizia. Il rivoluzionarismo, adunque, non vuole se non realizzare quello che il razionalismo filosofico politico o l'idealismo assoluto asserisce essere già. Vuole rendere l'idealismo assoluto una innegabile verità di fatto. Come, però, vedremo, è appunto il rivoluzionarismo

contemporaneo che, avendo quale suo proposito iniziale tale attuazione della perfetta razionalità, ossia della totale e definitiva coincidenza della volontà del singolo con la volontà della legge e dello Stato (autodecisione), è ciò in cui siffatta concezione giunge esplicitamente e nel campo dei fatti a quella negazione di sè, a quell'autoriduzione all'assurdo, di cui potenzialmente, sin da principio, e già nel campo della teoria, è mortalmente inquinata.

È possibile questo integrale risolvimento dei rapporti politici-sociali in elementi razionali, questa eliminazione da essi dell' irrazionalità, dei fatti bruti, ciechi, violenti, guerra, decisioni di arbitrio, atti di mero imperio?

La nostra risposta è negativa. Come è lungi dall'essere riducibile alla ragione o allo spirito la realtà in generale, così è lungi dall'esserlo quella umana. Fattori irrazionali, come quelli ora nominati, sono e saranno sempre in larghissima misura imprescindibili a costituire la compagine politica e sociale. E la pretesa che questa sia, o debba diventare, interamente composta di elementi razionali, svolgentesi completamente sulla razionalità, totalmente trasparente e permeabile alla ragione, non conduce ad altro che all'annichilamento e alla distruzione radicale della compagine sociale medesima.

§ 2.

I FONDAMENTI FILOSOFICI DEL RAZIONALISMO POLITICO (LIBERALISMO).

Secondo Rousseau, l'individuo ha come uomo una volontà diversa da quella che ha come cittadino. L'interesse particolare può parlargli diversamente dall'interesse comune. Ognuno di noi, insomma, ha due volontà. La volontà diretta al proprio utile privato, che è quella che Rousseau chiama « volontà di tutti », e la volontà diretta al bene pubblico o comune, che è quella che Rousseau chiama « volontà generale ».

Du Contrat Social. L. I, C. VII.

Ib., L. II, C. III.

La volontà che si manifesta, o deve manifestarsi, nel voto è, naturalmente, questa seconda. E quando nel voto da parte di ciascuno si estrinsechi soltanto questa volontà, avviene che con siffatta volontà (che è pur volontà dei vari singoli) è perfettamente identica, fa esattamente una cosa sola, la disposizione legislativa (la volontà della legge) che mediante il voto viene posta in essere. Tale disposizione legislativa non è che l'incorporazione di essa stessa volontà del bene comune (« volontà generale ») esistente, per quanto accanto alla volontà tendente all' interesse privato, in ciaschedun individuo. Legge e libertà (libera volontà dell'individuo) dunque coincidono.

Tale perfetta e totale coincidenza si ha anche

nel caso in cui una maggioranza voti in un senso e una minoranza in un altro, sebbene non parrebbe, perchè in tal caso sembra che la volontà della minoranza, pur diretta al bene comune, non si realizzi nella legge che essa non ha voluto. Ma è un'apparenza. Perchè, nella votazione non si domanda ai cittadini se essi approvino o no la proposta di legge loro sottoposta; ma se essa è conforme o no al bene comune, ossia alla volontà generale. Ora il voto della maggioranza chiarisce quello che è il bene comune. Io, che sono rimasto in minoranza perchè scorgevo il bene comune in guisa diversa, ossia perchè credevo che il bene comune fosse una cosa diversa da quello che il voto della maggioranza ha chiarito, che cosa volevo? Appunto il bene comune. Ma il bene comune è precisamente la disposizione che è stata ora chiarita essere quel bene dal voto della maggioranza. Dunque quello che ha trionfato nella votazione (ossia il bene comune chiarito ora in questo senso dall'esito del voto) è nient'altro che ciò che era la mia stessa verace volontà. Se si fosse fatto secondo la mia opinione, proprio allora si sarebbe fatto ciò che io non volevo: vale a dire, non si sarebbe fatto quel bene comune che io volevo e che il voto della maggioranza ha chiarito essere il contrario della mia opinione. Non si sarebbe quindi, proprio allora, realizzata la mia libera volontà verace; proprio allora, cioè, io non sarei stato libero, non ci sarebbe stata coincidenza

Ib., L. IV, C. II.

della legge con la mia libertà (libera volontà). Ma questa coincidenza c'è, invece, in quanto, trionfando il contrario della mia opinione, ha trionfato quel bene comune che era appunto la mia volontà.

Si potrebbe schiarire questa concezione di Rousseau col seguente esempio. Si supponga che taluno nel Medioevo fosse sinceramente convinto che il duello è un giudizio di Dio; e si supponga che, essendo egli sceso in campo a sostegno d'una sua pretesa, tesi o convinzione, sia rimasto soccombente. Che cosa deve dire egli, essendo fermamente convinto che con l'esito del duello Dio manifesti da che parte stia la giustizia? Deve dire: io volevo il diritto e la giustizia. Dio, mediante l'esito del duello, ha ora chiarito che il diritto e la giustizia stavano nella tesi opposta alla mia e che io combattevo. Trionfando dunque il mio avversario e la sua tesi ha trionfato il diritto e la giustizia — ciò che appunto io volevo. La mia opinione circa il diritto e la giustizia era errata. L'esito del giudizio di Dio lo ha incontrovertibilmente assodato. Ma siccome, sotto questa mia opinione errata circa ciò in cui la giustizia consistesse, la mia verace volontà era che trionfasse la giustizia, e questa si è ora manifestata consistere nella tesi del mio avversario, così, vincendo costui, si è nella sua stessa vittoria realizzata la mia verace volontà, quella della giustizia. Se, per assurda ipotesi, avessi vinto io, sarebbe, appunto allora, avvenuto quel che nella mia

verace volontà io non volevo, perchè avrebbe vinto l'ingiustizia e io volevo la giustizia la quale Dio ha ora sentenziato essere l'opinione del mio avversario.

Kant trasportò questa teoria di Rousseau anzitutto nella morale. Egli ha escogitato l'esistenza nella coscienza umana d'un nócciolo centrale e profondo, che egli chiama il « vero *io* » o la ragion pratica pura, e che è quello che pronuncia il comando morale, ossia l'imperativo categorico. Attorno a questo « vero *io* », che è una cosa sola con la voce del dovere, c'è nella coscienza un alone di sentimenti, passioni, affetti, tendenze egoistiche, che con quello non hanno nulla da fare, stanno alla circonferenza di esso, costituiscono un' incrostazione che si forma attorno e esteriormente ad esso, e non tolgono che unicamente con quel « vero *io* » (come dice la parola) ciò che vi è di essenziale in noi, la nostra reale coscienza, si identifichi. Poichè questo « vero *io* », che dà il comando morale, è adunque appunto l'*io*, così il comando morale non è altro se non una legge che l'*io* dà a sè stesso, legge che emana dal volere stesso di colui sul quale la legge impera, legge che è questo stesso volere, legge quindi in cui si avvera l'identificazione della libertà (libero volere) di chi sottostà alla legge con questa legge medesima, la coincidenza della volontà di quello con la volontà di questa. Come nel caso della « volontà generale » di Rousseau, nessuna cieca coazione, nessuna forza bruta che as-

soggetti un volere; ma questo stesso che si pone la sua legge, che è esso che la vuole e la determina, che quindi con la legge forma una cosa sola. — D'altra parte, questo « vero *io* » vuole in tutti la medesima cosa, ossia il bene morale, precisamente come per Rousseau la « volontà generale » vuole in tutti la stessa cosa, cioè l'interesse comune. Resta quindi presupposto che, se quel « vero *io* » non commette errori d'opinione circa ciò in cui nell'uno o nell'altro caso consista quel bene morale che esso vuole (errori analoghi a quelli che, come abbiamo esemplificato, può commettere la « volontà generale » del cittadino nel determinare in questo o in quel caso il fatto in cui l'interesse generale si incorpori), quel « vero *io* » scorgerà in ciascuno di noi come bene morale la medesima cosa. Nella volontà del bene morale tutti, se siamo convenientemente illuminati, ci accordiamo e ci identifichiamo, come tutti si accordano e identificano nella « volontà generale » o diretta all'interesse comune di Rousseau, almeno dopochè l'esito del voto, chiarendo ciò che è il bene comune, apre gli occhi alla minoranza, fa ad essa vedere che era in errore, non già nel volere il bene comune, ma nel ravvisarlo in un fatto diverso da quel che ora il voto della maggioranza come bene comune ha chiarito, e quindi identifica oramai la sua volontà del bene comune (in quanto tale con quello della maggioranza già fin da principio identica) la identifica, dico, con quella della maggioranza

anche nel riconoscere nel fatto o disposizione rimasta oramai dopo il voto chiarita come bene comune, l'incorporazione effettiva di tale bene. Del pari, adunque, il « vero *io* » kantiano d' ognuno di noi, se è scevro di errori, coincide con quello di tutti gli altri nel riconoscere e volere la stessa cosa come bene morale. Quindi la norma o legge che esso pone in me alla sua azione, la pone identicamente in ogni altro. Quindi l'azione che esso — il quale è una cosa sola con l'imperativo categorico, con la voce del dovere, col comando della morale — prescrive, è quella la cui norma vale anche per tutti gli altri « veri *io* », o meglio (poichè il « vero *io* » è quell'*uno* in tutti) la cui norma vale per il « vero *io* » esistente universalmente come quell'*uno* in tutti: o in altre parole, la cui norma può, senza contraddizioni, essere resa universale.

Ma tanto più doveva naturalmente Kant trasportare la teoria di Rousseau, che era di origine e di impronta politica, nella propria filosofia della politica.

A prescindere dalla questione se il contratto sociale originario abbia avuto storicamente luogo, sta il fatto, secondo Kant, che l'idea di esso è la sola che permetta di concepire la legittimità dello Stato: giacchè tale idea mette in luce e stabilisce il principio che l'uomo nello Stato non ha abbandonato la libertà, ma anzi, pur nella dipendenza legale, la possiede non diminuita, « perchè questa dipendenza sca-

Dottrina del Diritto, § 47.

turisce dalla sua propria volontà legislatrice ». Ne deriva che « il potere legislativo può spettare soltanto alla volontà collettiva del popolo ». Questo potere, infatti, non deve poter recare ingiustizia ad alcuno; e recare ingiustizia vuol dire esercitare su qualcuno l' azione d' una mera forza, a cui costui si piega solo perchè è forza, come ad una volontà straniera e « altra » dalla sua, che egli non riconosce, cui non dà la sua approvazione ed adesione. Perchè sia certo che una tale ingiustizia non ha luogo, che non si opera un' imposizione bruta, una coazione irrazionale (cioè non riconosciuta come razionale, e quindi non approvata e voluta, da colui su cui si esercita) su di una volontà da parte di una volontà che è e resta alla prima straniera, occorre che ognuno decida da sè le leggi a cui deve sottostare (autodecisione), perchè, decidendo ognuno da sè per sè, resta esclusa la possibilità dell' ingiustizia consistente nel fatto che a chicchessia una volontà a lui straniera brutalmente ed esteriormente si imponga, chè una siffatta ingiustizia non può esser operata verso sè stesso da chi prescrive a sè la propria legge, dà a sè il proprio comando (« volenti non fit injuria », a tale massima Kant riattacca questo suo concetto). Occorre, in altre parole, che la libertà (libera volontà) e la legge coincidano, che questa nasca da quella. « Soltanto dunque la volontà concorde e collettiva di tutti, in quanto ognuno decida la stessa cosa per tutti e tutti la decidono per

Ib., § 46.

ognuno, epperò soltanto la volontà collettiva del popolo può essere legislatrice ». Decideranno tutti la stessa cosa, appunto perchè, come si vide, la ragion pratica, ossia quella che Rousseau chiamava la « volontà generale », vuole in tutti la stessa cosa, cioè il bene comune, e, se è scevra di errori, lo ravvisa in tutti eziandio incorporato nello stesso fatto. Ne consegue che i votanti devono essere tutti d'accordo nel decretare la legge; giacchè se non lo fossero, nascerebbe tra gli uni e gli altri una questione di diritto; cioè, non resterebbe più determinato che cosa sia diritto (chè gli uni non riconoscerebbero come diritto quello voluto dagli altri, e viceversa, e quindi se l'uno o l'altro ravvisato da questi o da quelli come diritto andasse in vigore, sarebbe per quelli o per questi mera coazione esteriore, mera forza bruta che si impone *ab extra,* e non quindi, come deve, per esser cosa razionale, diritto riconosciuto ed approvato da colui sul quale impera). Occorrerebbe un altro superiore principio di diritto per stabilire quale tra i due diritti ravvisati dagli uni e dagli altri ciascuno come diritto, è veramente diritto. Ma dove trovare questo principio superiore?

Vom der Verhältniss der Theorie zur Praxis, ult. periodo prima della *Folgerung.*

Però, affinchè tale concordia di tutti risulti assodata, non occorre per Kant che la legge sia effettivamente votata. L'idea di contratto sociale, considerata, se non come fatto storico, come idea di ragione, richiede semplicemente che il legislatore emani leggi tali che *possano* essere scaturite dalla volontà

Vom der Verhältniss etc.; *Folgerung.*

unita di tutto il popolo. Il criterio insomma è questo: se è impossibile pensare che un intero popolo possa dare il suo assenso a una legge sancita dal governo, essa è ingiusta (p. e. la legge secondo cui alcuni proprietari soltanto, ad esclusione di altri che si trovano, in eguali condizioni, debbano sopportare le imposte di guerra; perchè, come è possibile pensare che una tal legge sia voluta da tutti, *anche* da quei proprietari soli colpiti?); ma è giusta, invece, ossia conforme alla « volontà generale », una legge sancita dal governo, se è solo possibile pensare che tutto un popolo possa unanimemente volerla (p. e. una disposizione legislativa che ordini una guerra; perchè non è forse *possibile* pensare che una guerra sia voluta unanimemente da tutto un popolo?) L'unanimità sta dunque per Kant nella mera *possibilità* di essa, nel mero fatto che *si possa senza assurdi pensare* che una certa decisione sia unanimemente voluta. Sopra questa mera *possibilità* dell' unanimità, ossia sulla mera *possibilità* di immaginare, senza incorrere in contraddizioni, che la volontà di ogni singolo sia la stessa volontà che si è realizzata nella legge, Kant fonda l'identità effettiva del libero volere dell' individuo con la volontà della legge, l' identità effettiva di legge e libertà, l'idea della legge come scaturente e posta a sè dalla libertà individuale.

Tali i fondamenti filosofici primi del razionalismo politico, che trasportato nella pratica prende il nome di liberalismo; fondamenti che i razionalisti o idea-

listi assoluti del giorno d' oggi — beatamente sicuri che tutta la realtà, e più quella umana, sia razionale, che sempre dunque sia o debba essere possibile una razionale soluzione di tutti i suoi problemi, e ansiosi d'aver modo di suffragare queste loro tesi — ripetono, in sostanza, pressochè alla lettera e solo con variazioni di formulazione e di dettaglio.

Poichè le cose del mondo politico — stabiliscono adunque quei fondamenti — possano dirsi risolte razionalmente, ossia senza l'intrusione di elementi irrazionali (forza, arbitrio, atti d'imperio), occorre una sistemazione politica e un complesso di istituzioni e di pratiche tali da poter ritenere che in esse e mediante esse la volontà dell'individuo e la volontà della legge vengano a essere una cosa sola, che la legge e lo Stato scaturiscano dalla volontà dell'individuo, siano (precisamente come deve accadere per la legge morale, affinchè questa sia razionale, cioè non meramente imposta *ab extra*, ma autonoma) la legge che egli stesso pone a sè medesimo, lo Stato che egli stesso erige sopra di sè: siano, insomma, la *sua* legge e il *suo* Stato.

Però — aggiunge la maggior parte dei filosofi del razionalismo politico — non bisogna ritenere che, affinchè tale identità della volontà del cittadino con la volontà della legge risulti esistere, occorra che la legge stessa sia esplicitamente votata da tutti i cittadini; chè anzi (aggiunge in particolare Kant) non occorre nemmeno che la legge sia sottoposta

al voto dei cittadini. Quella identità del volere del singolo con la legislazione e con le istituzioni politiche può esistere in uno strato più profondo della volontà dell'individuo che non sia lo strato superficiale e capriccioso di questa che viene a galla mediante un voto; e può rimaner assodata anche indipendentemente dal voto stesso. Anche quando, insomma, non sembra di primo acchito che quella identità vi sia, ciò avviene spesso perchè si considera nell'individuo una volontà apparente e superficiale che non è quella sua autentica, genuina, centrica: chè se invece si guardasse bene in fondo, si scoprirebbe una certa volontà del singolo che è pure volontà della legge, una certa volontà dello Stato che è anche volontà dell'individuo, una certa volontà, insomma, che è comune ai due.

Ma il liberalismo propriamente detto — cioè quel moto che intende integralmente attuare tale filosofia politica razionalistica nel campo dei fatti — non accetta facilmente queste ultime considerazioni. Esso vuole che l'identità del volere del singolo con quello della legge e dello Stato, sia, non già implicita, dedotta oscuramente (e quindi forse arbitrariamente) ricavandola da una volontà profonda ed occulta dell'individuo, ma che sia chiara, esplicita, indiscutibile. Quindi uno sforzo da parte sua, che non ha tregua nè fine e che da ogni meta raggiunta deve trafelatamente precipitarsi al raggiungimento d'una meta ulteriore, uno sforzo per creare sempre più nume-

rose e docili istituzioni (suffragio universale, parlamentarismo, referendum, iniziativa, plebisciti, autodecisione) le quali permettano sempre più facilmente e completamente alla volontà del singolo di identificarsi realmente con la legge e lo Stato, ossia di identificar questi alla sua volontà; che traducano effettivamente in pratica quella filosofia politica razionalistica, cioè eliminino ogni soluzione d'autorità, ogni legge o decisione che nasca dalla imposizione d'una volontà su di un'altra e non sia la legge e la decisione che una volontà pone a sè stessa; che realizzino quindi l'idea che, senza subire l'azione bruta, cieca, irrazionale della coazione, facendo quel che vuole, volendo sovranamente, autodecidendo, il popolo effettua il bene comune, la legge, lo Stato. Tolto completamente di mezzo in tal modo il fatto irrazionale della forza, ossia il costringere una volontà, con ciò che essa continua a considerare come mera forza senza ragione, a piegare ad un atto d'arbitrio e d'imperio cui essa non dà la sua adesione e che le vien quindi sopra dall' esterno, la filosofia politica rousseau-kantiana sarà realmente e integralmente trapassata nei fatti, tutti i problemi politici, cioè, si risolveranno razionalmente.

Il radicalismo positivista del Mill e il radicalismo e liberalismo estremo dello Spencer, presentano, naturalmente, dei caratteri che permettono di annoverarli in questa concezione razionalista: il primo, in quanto fa coincidere l'interesse ben inteso (il

quale, essendo interesse del singolo, non può non costituire la sua libera volontà) con la legge morale; il secondo, in quanto opina che, se non oggi, almeno in una futura sistemazione sociale verrà uno stato in cui l'egoismo (libero volere dell'individuo) e l'altruismo (legge morale) « sono conciliati in modo che l'uno si confonda con l'altro ». Ma, a riprova che il razionalismo sbocca da ultimo nell'anarchismo, è ancor più interessante notare come l'identità di libero volere e legge, e proprio nella direzione spenceriana, sia esplicitamente proclamata da Krapotkin. « Noi (egli scrive) non temiamo di dire: fa ciò che vuoi, fa come vuoi; perchè siamo persuasi che l'immensa massa degli uomini, man mano che questi saranno sempre più illuminati e si libereranno dagli impedimenti attuali, farà e agirà sempre in una certa direzione utile alla società ».

SPENCER, *Le Basi della Morale*, ed. Bocca, p. 278.

La Morale anarchiste, p. 49.

Ora, tutte queste sono cose bellissime e bene armonizzate, sistemazioni leggiadramente composte e confortanti, che fanno bene alla mente ed al cuore. Hanno solo un leggero difetto: che manca loro ogni base nella realtà, la quale invece ci attesta in modo lampante che mondo umano razionale vuol dire mondo umano impossibile.

§ 3.

L'UNANIMITÀ.

Il primo dei presupposti impossibile che sta sotto a questa teoria è quello che la legge può, anzi (per essere legge razionale, ossia vera legge) *deve* essere votata, o almeno voluta, unanimemente da tutti.

Se, infatti, non c'è unanimità nella votazione, ma separazione in maggioranza e minoranza, diventa legge ciò che come tale ha voluto la prima. Ma questa è appunto la legge che la seconda non voleva. Tale legge, adunque, non è accettata dalla ragione della seconda, non è da essa consentita e approvata, si impone alla ragione e alla volontà della minoranza come un fatto bruto, non riconosciuto da essa come razionale, unicamente come forza cieca: e non c'è dunque nessuna differenza qualitativa (bensì solo una quantitativa) tra ciò e il fatto che una disposizione sia imposta a tutto un popolo da un tiranno, appoggiato, poniamo, dalle armi di mercenari stranieri. Lo stesso argomento che ci costringe a riconoscere irrazionale questo secondo fatto — l'argomento, cioè, che in tal caso la disposizione impera per opera di forza bruta, senza che sia riconosciuta e consentita dalla ragione di coloro su cui impera — ci costringe a riconoscere irrazionale il primo fatto, perchè anche là siamo di fronte a una

disposizione la quale dalla ragione di una parte di quelli su cui impera non è riconosciuta giusta e consentita.

La legge, la costituzione politica, lo Stato, devono, adunque, per essere razionali, per rispondere alle esigenze del razionalismo, essere unanimemente votati, o almeno voluti. Ma siccome questo è impossibile, così il razionalismo rende impossibile legge, costituzione politica, Stato; ovvero la legge, la costituzione, lo Stato, se hanno da esistere, lo possono solo fondandosi sull'irrazionalità, assumendo elementi chiaramente irrazionali, come quello dell'imporsi sopra alcune volontà di altre volontà, esterne, estranee alle prime, che le prime si rifiutano di far proprie, a cui con la loro ragione non riconoscono ragione, a cui si piegano come ad un puro e semplice fatto materiale e bruto.

Vero è bene che la filosofia politica razionalistica tentò e tuttora tenta parecchi sotterfugi per sottrarsi a questa conclusione. E il più ripugnante di essi è certo quello escogitato da Kant.

Con un cavillo analogo, ma ancora più sfrontato, di quello che egli usa per far apparire universale e assoluto il giudizio morale e il giudizio estetico, Kant, come si vide, dice: perchè si debba ritenere che l'unanimità esista, non occorre che questa risulti dal voto, anzi nemmeno che intervenga un voto: basta che le disposizioni promulgate dal governo siano tali che *si possano senza assurdo* pensare volute da tutti i cittadini.

Ma la confutazione di questo cavillo è semplicissima.

Quando c'è una decisione da prendere in qualsiasi affare politico, diverse, anzi opposte, soluzioni e direzioni sono sempre possibili. Tutte queste diverse ed opposte soluzioni della questione politica da decidere, stanno dunque davanti alla volontà del popolo o dei singoli cittadini come fatti tutti ugualmente *volibili.* In che cosa consisterà ora quella identità, quella coincidenza, della volontà del singolo con la volontà della legge, in cui soltanto, secondo questa filosofia, sta la razionalità politica? Manifestamente in questo, che sia la *stessa volontà* del popolo o dei singoli cittadini, la quale, dei molti fatti ugualmente *volibili* che le stanno dinanzi, ne faccia diventar uno *voluto.* Ma se, come Kant sostiene essere sufficiente, è la volontà del governo che sceglie essa a suo beneplacito uno dei tanti fatti ugualmente *volibili* e lo fa essa diventar *voluto,* come si potrà dire che è la volontà del popolo o dei cittadini che lo ha scelto e fatto diventar *voluto?* Come si potrà seriamente sostenere che s'è effettuata la coincidenza, richiesta per la razionalità della legge, tra la volontà dei cittadini e la volontà della legge stessa, se questa, una delle tante leggi in materia possibili a volersi dai cittadini, è stata fissata come volizione di fatto, non da questi, ma dal governo?

E di qui l'altra conseguenza assurda che, a stregua

della tesi di Kant, il popolo, l'insieme dei cittadini, o anche solo la maggioranza di essi, avrebbe nel medesimo istante e sopra una sola precisa questione, qualsiasi volontà, avrebbe nello stesso tempo le volontà più contraddittorie, qualunque volontà si potrebbe quindi indifferentemente attribuire al popolo, ai cittadini o alla maggioranza di questi. Giacchè pochissimi sono i fatti (o forse nessuno) che non si *possano senza assurdo* pensar voluti da tutti. Così la guerra come la pace, così il divorzio come l'indissolubilità del matrimonio, così la proprietà privata come la collettiva, possono senza assurdo pensarsi unanimemente voluti. Quindi il governo indifferentemente ordinando la pace o la guerra, statuendo il divorzio o il matrimonio indissolubile, introducendo la proprietà privata o il collettivismo, farebbe sempre la volontà del popolo; ossia fatti opposti potrebbero costituire nel medesimo momento, a seconda dell'ordine del governo, tale volontà.

Insomma, la pretesa coincidenza della volontà dei cittadini con la volontà della legge è qui la mascheratura, che assume quasi un sapore d'ironia, del più assoluto arbitrio; dell'arbitrio dato al governo di giudicare a suo libito di ciò che *si possa senza assurdo* pensar voluto dal popolo. A questa stregua chiunque potrebbe far passare come legge da tutti voluta il proprio pronunciato circa ciò che *può* essere come legge unanimemente voluto; anche la volontà del « tiranno » sarebbe volontà generale; e questa, chec-

chè nel campo politico avvenga e si operi, non mancherebbe certo mai.

In tal guisa, si riesce, sì, a far parere che volontà del singolo e volontà della legge o dello Stato, ossia libertà e legge, coincidano. Ma si tratta d'un povero sotterfugio. Il medesimo, del resto, per cui Kant raggiunge l'apparenza d'universalità del giudizio estetico (e in sostanza anche del giudizio morale) con l'analoga ammissione d'un assoluto arbitrio, quale è contenuto nella proposizione che come universalità *reale* d'esso giudizio valga una pretesa universalità *di diritto*, cioè l'esigenza che ha il giudizio *mio* di essere universale, cioè la sentenza che io do che, potendosi esso pensare unanimemente voluto, ossia, qui, universalmente pronunciato, così esso sia anche davvero unanimemente pronunciato in realtà, o si debba considerare come lo sia, o si sia autorizzati a ritenere che esso lo *debba* essere, o, almeno, che lo *dovrebbe*. Tanto alla concezione estetica ed etica quanto a quella politica di Kant, c'è sempre al fondo la medesima cosa: l'idea dell'universalità od unanimità, ma, in tutti e tre i casi, imbastita col medesimo fittizio ed equivoco espediente, raggiunta col medesimo tranello filosofico.

Ma codesti scrittori ricorrono ancora ad un altro sotterfugio per cercar di sottrarsi alla conseguenza del loro stesso principio: per cercare, cioè, pure esplicitamente ammettendo che la loro teoria richiede l'unanimità, di far apparire che l'unanimità vi sia

anche quando non v' è, e di eludere la necessità, mortale per la loro dottrina, perchè ne stabilisce l' impossibilità, che l' unanimità esista davvero, nel campo dei fatti, e non soltanto nella formazione artefatta, arbitraria e irreale che essi nel loro pensiero ne fanno.

Questo secondo sotterfugio è quello che già apparisce in Rousseau. Egli sostiene che, se non (come s'è visto) le singole leggi, però il contratto sociale esige un consenso unanime. Senonchè, naturalmente, anche rispetto ad esso, non potrà non accadere che nella realtà di fatto questo consenso unanime non si avrà mai, e vi sarà invece sempre qualcuno (poniamo un deciso misantropo, un anacoreta) che voterà contro. Come fa, allora, Rousseau per far riapparire che l'unanimità vi sia lo stesso? Il consenso e l'adesione allo Stato costituito — egli dice — da parte di coloro che pur votarono contro alla sua costituzione, è data dal fatto che essi continuano la loro residenza nel paese. « Abitare il territorio vuol dire sottomettersi alla sovranità ».

Du Contrat Social, L. IV, c. II.

Questo medesimo è il sotterfugio che pratica un altro dei corifei di tale dottrina, il Fichte. Anch'egli riconosce esplicitamente che il principio di essa dottrina richiede « non la validità legale del voto della maggioranza, bensì solo quella dell'unanimità ». Senonchè l' unanimità è, nel fatto, impossibile. Come fa quindi vista Fichte di ricostituirla, come riesce a riplasmarla in idea? Dicendo che coloro che non

Grundlage des Naturrechts, ecc., in *Werke*, Lipsia, 1908, vol. II, p. 155

vogliono sottomettersi a una notevolissima maggioranza (poniamo di sette ottavi od oltre) cessano di essere membri dello Stato, e « così l'unanimità è realizzata ».

Ma nemmeno tale seconda scappatoia riesce.

Infatti, la teoria, che pretende sostenersi con l'argomento ora addotto, consiste in ciò che la legge sia lo stesso *libero* volere del cittadino, che essa sia accettata da questo, non in forza della mera coazione, ma per spontaneo riconoscimento che fa la ragione di lui della giustizia della legge medesima. Ma quando la legge è accettata dal cittadino *solo* sotto questa terribile coazione, che egli, per non accettarla, debba sradicarsi dal suo suolo, abbandonare la patria, rompere comunanze di affetti e di relazioni sociali, rovinare i suoi interessi, andare in esilio, come si può dire ancora che la legge sia (secondo la teoria richiede) *liberamente* voluta, che volontà della legge e libertà (libero volere) del cittadino facciano una cosa sola? O accettazione della legge o esilio. Tale il dilemma che questo tentativo, con cui il razionalismo politico cerca sostenersi, pone davanti al cittadino. Ma il dilemma « o accettazione o esilio », « o accettazione o morte », non è precisamente quello che al cittadino pone il « tiranno » ? Se quindi dicendo: « il cittadino che non va in esilio, si intende che aderisce », si potesse far legittimamente scaturire l'unanimità, questa, ancora una volta, esisterebbe sempre, anche sotto la peggiore tirannide, perchè si

potrebbe sempre del pari dire: il cittadino che non vuole i tormenti, la morte, l'esilio, aderisce a ciò che piace al tiranno. Ma come, in quest'ultimo caso, non si può non vedere che manca la *libera* adesione, essenzialmente richiesta dalla filosofia politica razionalista, così non si può non vedere che essa manca anche nel primo caso, sebbene là tale filosofia finga di non accorgersene, anzi metta innanzi essa medesima quel caso a proprio sostegno: non si può non vedere cioè che quando la legge è accettata perchè il non accettarla non può manifestarsi che con la perdita della patria, si è in istato di pretta coazione, non si accetta la legge quale provvedimento spontaneamente ravvisato come razionale e quindi liberamente approvato, ma si soggiace a un atto di mera forza, e non si realizza affatto il postulato in cui la razionalità politica consiste, cioè che la legge esca dalla libera volontà del cittadino; che essa sia così la legge che *egli* dà a sè stesso; che il libero volere, o libertà individuale, e la legge e lo Stato, vengano a formare una cosa sola.

Gli scrittori posteriori di questa tendenza cercarono altre vie traverse per impedire che il loro razionalismo andasse a dar di cozzo e ad infrangersi contro lo scoglio dell'impossibilità d'un'unanimità reale. Questi nuovi appigli, sia nella forma apocalittica che amano darvi i seguaci italiani dell'idealismo assoluto o dell'idealismo attuale, sia nella forma più chiara che altri (p. e. gli scrittori inglesi, come

GREEN, *Principles of Political Obligation.* BOSANQUET, *The Philosophical theory of the State.*

Green e Bosanquet) vi dànno, si riducono sostanzialmente a quanto segue.

Perchè — essi cominciano a dire, come già aveva detto Kant — vi sia identità tra la volontà del singolo e la legislazione o il sistema di diritto o lo Stato, non occorre che il fatto dell'essere questi voluti da quello si manifesti nella forma superficiale, capricciosa, accidentale del voto, e tanto meno che anche ogni minuto particolare della legislazione stessa sia votato unanimemente. Legislazione, sistema di diritto, Stato — essi proseguono, oltrepassando e perfezionando qui l' espediente kantiano, e grandemente sviluppando e approfondendo uno di Rousseau — possono essere voluti da una volontà più profonda, più reale, più sostanziale di quella superficiale che si manifesta col voto; e, sotto questa pur discordante, i cittadini possono con quella, anche a loro insaputa e contro la stessa loro manifestazione verbale, essere tutti d'accordo, essere unanimi, nel volere legislazione, sistema di diritto, Stato. Ciò che costituisce l'essenza della società politica — vale a dire un potere che guarentisca a tutti certi diritti e certe libertà, un sistema generale di diritto e di istituzioni politiche — è voluto da tutti, unanimemente, con quella loro volontà sostanziale e profonda, e non è mai ciò contro cui si mira anche quando si combatte il governo, anche quando si disapprova con la parola o col voto una sua disposizione. Il sistema di istituzioni politiche e sociali (famiglia, scuola, organamento della

giustizia civile e penale, ordinamenti di lavoro, qualche forma di proprietà ecc.) sono voluti da tutti, con quella loro volontà intima e reale; anzi, per dir più esattamente, sono l'incorporazione di essa volontà razionale o sostanziale di tutti, sebbene si possa non esserne consapevoli, sebbene la volontà profonda nostra che in quelle istituzioni si incorpora, nei singoli momenti capricciosi che attraversiamo ci possa sembrare non nostra. Sono l'incorporazione della volontà razionale o reale di tutti, perchè senza di esse la nostra vita (la quale si realizza appunto soltanto in una attività famigliare, di affetti e di lavoro, in un'attività professionale, culturale, scientifica, artistica, politica ecc. — tutte attività che, per prodursi, hanno bisogno di appoggiarsi su quelle istituzioni, e crescono e si espandono solo, a dir così, arrampicandosi lungo l'impalcatura che unicamente le istituzioni stesse possono loro offrire) senza di esse, dico, la nostra vita rimarrebbe priva di qualsiasi sviluppo, allo stato di germe che non ha potuto sbocciare; non sarebbe, cioè, vita completa, non sarebbe vera vita. — Tale, dunque, è il senso profondo che si contiene nella dottrina che lo Stato e la legge sono fondati sul consenso dei cittadini, che la volontà di questi è una cosa sola con la volontà di quelli, che libero volere (libertà) del singolo e legge e Stato coincidono.

Belle idee, che di primo acchito dànno una grande soddisfazione, e che anzi se si coltivano dentro di sè

con un certo calore, con un po' di giovanile entusiasmo e con un zinzino di rapimento mistico, possono dare un appagamento permanente; ma idee che se si considerano con occhio sobriamente e freddamente critico, non reggono un solo istante.

Il trabocchetto filosofico che vi si nasconde è quello (che verrà successivamente sempre meglio messo in luce) della *genericità;* o, in altre parole, quello consistente nel trasfigurare il formalismo (che, come sarà più oltre pienamente dimostrato, è una cosa sola col relativismo e con lo scetticismo) in « assoluto », in « universalità ».

Che fanno, infatti, codesti pensatori?

Come Kant aveva resa meramente formale l'idea, p. e., del dovere, e come prima di lui (secondo si farà tra poco vedere) già Rousseau aveva integralmente percorso il cammino del formalismo rendendo del tutto formale la « volontà generale » e il « bene comune », così quei pensatori rendono completamente formale l'idea di « Stato » e di « istituzioni ». Essi svuotano questa idea da qualunque contenuto concreto, da qualunque carattere particolare, e la tengono presente come puro contorno che ogni diversa, anzi opposta, particolare specificazione e determinazione può assumere in sè, come semplice forma che può congiungersi indifferentemente con qualunque più diverso contenuto: con la famiglia monogamica e con quella poligamica, con la proprietà privata e con la proprietà collettiva, con la repubblica e con la

monarchia ecc. Tornano, in sostanza, a creare l'« universale » nel senso del « realismo » medioevale, quel *cavallo in generale* e senza specifiche determinazioni, che è la forma o il contorno il quale assume indifferentemente in sè ogni cavallo dalle caratteristiche più diverse e si congiunge con esso; tornano a creare la *cavallinità* distinta dai singoli cavalli. — Fatto ciò, esclamano: vedete; nel volere quello Stato-forma, quello *Stato in generale*, siamo tutti d'accordo nella nostra volontà profonda; siamo unanimi; esso è unanimemente voluto; esso è dunque proprio la volontà di ciascun singolo; in esso quindi libero volere (libertà) del singolo e Stato o legge formano una cosa sola.

Il male è che lo *Stato in generale* non esiste più che esista il *cavallo in generale* o la *cavallinità* fuori dei singoli cavalli; tutto ciò non è che un *puro nome*. Esistono invece solo Stati aventi concreti e particolari caratteri (monarchia o repubblica, proprietà collettiva o proprietà privata ecc.). Perchè, adunque, l'unanimità, la « volontà generale », l'identità del libero volere del singolo con lo Stato, non fossero un'insignificante vuotaggine, bisognerebbe che tutti volessero non le istituzioni-forma, lo Stato-forma, lo *Stato in generale*, lo Stato *puro nome*, non *delle* istituzioni e *uno* Stato, ma *queste* istituzioni e *questo* Stato. Tutti si vuole *uno* Stato, tutti si vuole *delle* istituzioni. Ammettiamolo per un momento. Ma basta chiedere: *quale* Stato? *quali* istituzioni?, per vedere

immediatamente la pretesa unanimità svanire. Eppure se le istituzioni *particolari* sotto cui io vivo, non sono quelle che *io* voglio, che *io* giudico razionali, vivendo sotto di esse vivo sotto l'incorporazione in legge di una volontà altra dalla mia, che per me è mera forza, mero fatto, non razionalità. Dunque non c'è coincidenza tra il mio libero volere (tra la mia libertà) e lo Stato. Dunque non sono libero, ma soggiaccio ad un fatto di pura autorità, di puro imperio, ossia ad uno di quei fatti che, appunto perchè in essi si manifesta essenzialmente l'irrazionalità (il sottostare, cioè, d'una *ragione* ad un fatto bruto, da essa ravvisato come non-ragione) il razionalismo politico pretenderebbe mostrar scomparsi o far scomparire dalla gran città del genere umano.

Ora, dov'è lo Stato *particolare*, dove sono le istituzioni *determinate* (che solo e sole, e non lo Stato-forma e le istituzioni-forma, sono effettivamente esistenti) le quali siano accettate da tutti, che tutti riconoscano come razionali? Tutti gli Stati in cui viviamo, e in cui sono sempre vissuti gli uomini, furono e sono Stati determinati, voluti e riconosciuti razionali da alcuni di quelli che vivono in essi, ma da altri (e sia pure uno solo, chè la situazione qualitativamente non cambia) non voluti e come razionali per nulla affatto riconosciuti. Ogni monarchia ha i suoi repubblicani; ogni Stato d'una data religione i suoi eretici; ogni Stato a proprietà privata i suoi comunisti; e viceversa. Per questa minoranza

che non approva come giusto e razionale lo Stato particolare, l'assetto legislativo specifico, sotto cui vive, esso non è liberamente voluto, ma subìto come semplice forza e fatto materiale. E v'è di più. Il formalismo di questi scrittori è ancora scarso. Essi non « formalizzano » ancora abbastanza. Lo stadio di « forma » da essi raggiunto non è nemmeno esso, ancora sufficiente a fondare sia pure l'apparenza della universalità e unanimità del volere. Non basta svuotare lo Stato o le istituzioni politiche d'ogni contenuto concreto, e dire: tutti vogliono lo *Stato in generale*, le *istituzioni in generale*. Perchè nemmeno lo *Stato in generale*, come prova la presenza degli anarchici rigorosi e conseguenti o degli stirneriani, è voluto da tutti. Nemmeno la *famiglia in generale* è voluta da tutti, come prova il fatto della presenza di sostenitori del libero amore o di asceti. Nemmeno la *società in generale*, come prova la presenza di anacoreti, eremiti, santi indiani ecc., è voluta da tutti. Nemmeno la stessa umanità e la sua vita, come attesta la presenza del pessimismo schopenhauriano, concentra in sè l'unanimità del volere.

Bisognerebbe, dunque, formalizzare ancora di più. Andare sulla via del formalismo ancora oltre lo *Stato in generale*, nè repubblica, nè monarchia, nè socialista, nè borghese; ancora oltre la *famiglia in generale*, nè poligamica, nè monogamica, nè dissolubile, nè indissolubile. E bisognerebbe, per cercar di far apparire esistente l'unanimità, raggiungere una

fase di formalismo, in cui esso apparirebbe tosto, senza possibilità di veli, l'assoluto nulla.

Ma, a parte ciò, poichè, quindi, la presenza d'una minoranza che nega e non vuole lo Stato e le istituzioni (cioè, almeno, *quello* Stato e *quelle* istituzioni) è una circostanza che si avvera in ogni Stato, così ne risulta che la razionalità renderebbe impossibile lo Stato, perchè esigerebbe l'impossibile cosa che questo, come *tale Stato particolare* (e soltanto così, tranne che nel *mero nome*, lo Stato esiste), fosse riconosciuto razionale e voluto da tutti i singoli; ne risulta quindi che ogni Stato non può costituirsi e reggersi che come imposizione di alcune ragioni, per le quali lo Stato corrisponde veramente alla loro volontà, ossia per le quali esiste veramente l'identità della volontà del singolo con lo Stato, su di altre ragioni, per le quali tale identità non esiste, e per cui quindi lo Stato non è un fatto razionale ma un fatto di pura forza. Perciò lo Stato non può sorgere e mantenersi che per opera di ciò che parzialmente — cioè almeno per alcuni, almeno per la minoranza — non è che mera autorità, mero imperio, arbitrio, forza e fatto, non già ragione; che c'è perchè c'è, non perchè sia riconosciuto come giusto. E poichè in ciò sta appunto l'irrazionalità, ne consegue che lo Stato non può esistere senza essere irrazionale, e sugli elementi irrazionali della forza, dell'imposizione, della sottoposizione coatta e cieca (perchè senza libera adesione dei sottoposti) d'alcune ragioni a ciò che esse veg-

gono come non-ragione, deve necessariamente fondarsi. Per questo è che giustamente lo Stirner (il quale, come vedremo, rappresenta il logico punto d'arrivo del razionalismo) affermava che « jeder Staat ist eine Despotie, sei nun Einer oder Viele der Despot », ed aveva quindi, dal punto di vista razionalistico, pienamente ragione di esigere la soppressione d'ogni Stato. Per questo è che già Ippia, liquidando in anticipazione la teoria dell' identità di legge e libertà, diceva: ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων.

Der Einzige und sein Eigenthum, Lipsia 1891, p. 228.

Prot. 337 C.

Ma dobbiamo ora procedere a cogliere alla radice la scappatoia della « genericità », ossia del formalismo mascherato da « universale » o da « assoluto », con cui il razionalismo politico si figura di riuscire a riplasmare, perchè la ricostituisce in immaginazione, quell'unanimità che per esso è necessaria, ma che vien costantemente meno nel fatto.

§ 4.

L'unicità della « volontà generale » o del « bene comune ».

Come s'è visto, Rousseau dice così. Quando in una votazione v'è maggioranza e minoranza, questo fatto è solo apparente. In realtà, c'è identità di voleri, unanimità. Perchè, la minoranza voleva il bene comune; ma la votazione ha ora posto in chiaro che il bene comune è quest'altro fatto, di-

verso da quello che credeva bene comune la minoranza, quest'altro fatto che è stato assodato dal voto della maggioranza essere bene comune; ora, poichè anche la minoranza voleva il bene comune, e il bene comune è stato assodato ora essere questo, così questo appunto è ciò che anche la minoranza vuole, e tutti dunque sono d'accordo.

Diciamo che con ciò Rousseau si era già interamente collocato, nella sfera di pensiero che aveva presente, da quel punto di vista esclusivamente formale, che poi Kant estese ad altre sfere del pensiero.

Infatti, che fa Rousseau con quella argomentazione? Egli svuota l'idea di bene comune da ogni contenuto concreto, e la tiene presente come pura forma che può congiungersi coi più opposti contenuti, come colorazione o sentimento che può accompagnare e improntare le più opposte rappresentazioni, come puro nome che può esser dato ai più opposti fatti concreti. Ciò fatto, dice: nel volere questo *puro nome* siamo tutti d'accordo, dunque l'unanimità c'è. — Questo e non altro è quello che ha fatto Kant con l'idea del dovere, questo e non altro è quel che fanno i moderni idealisti assoluti con le idee del bello, del vero, dell'utile e del bene morale, e con le rispettive cosiddette « sintesi *a-priori* ». Queste non sono che *puri nomi*, pure definizioni verbali, che sono naturalmente universali e assolute perchè sono il nome o la definizione ver-

bale continuamente la stessa che lo spirito séguita ad applicare ai più diversi ed opposti contenuti o fatti concreti che passano davanti a lui. Ma è un'assolutezza ed universalità (come vedremo anche meglio più tardi) del *puro nome*. Tutti questi scrittori hanno fatto la stessa cosa. Rousseau col bene comune e con la volontà generale ad esso diretta, Kant con l'idea del dovere, gli idealisti contemporanei italiani con le idee di bello, vero, utile, bene, ossia con le « sintesi *a-priori* » estetica, logica, utilitaria ed etica, non hanno fatto altro che astrarre e staccare, per dir così, dai singoli fatti o contenuti concreti il loro *puro nome* (il quale ha un senso sostanziale solo in quanto riferito a quei fatti e congiunto con essi), erigerlo ad entità per sè stante o ad ipostasi e proclamare che con ciò si ha in esso l'assolutezza e l'universalità. Non hanno fatto altro, insomma, come i « realisti » medioevali, che erigere la « cavallinità » fuori e sopra dei singoli cavalli.

Ma — per limitarci ora a discutere questo espediente in Rousseau — il bene comune, inteso in tal guisa come *bene comune in generale*, ossia come *puro nome* che si applica ugualmente ai contenuti più opposti, è una vuotissima genericità, un vero *flatus vocis*. Esso non esiste. Perchè quello che si vuole non è il *puro nome*, il suono delle sillabe « interesse comune » (nel quale solo c'è la concordia, la universalità del volere, l'unanimità); bensì

si vuole un determinato oggetto che incarna, costituisce, *è* il bene comune, ma circa il quale l'universalità del volere, l'unanimità, non v'è più. Non si può volere il nome « bene comune », ma solo uno specifico fatto od oggetto portante quel nome. La mia volontà del bene comune viene alla luce non sul nome e diretta al nome, ma diretta ad un oggetto cui io do questo nome, e che è quell'oggetto individualmente caratterizzato, diverso da tutti gli altri; s'incarna, insomma, già nel primissimo istante in cui si palesa, in un fatto determinato, non può nascere che in tale incarnazione, ed ogni sua pretesa esistenza al di fuori di siffatta incarnazione in un oggetto particolare non è che opera di pura astrazione. Come, cioè, è puro astrattismo figurarsi l'esistenza d'un *bene comune in generale* di cui i più opposti concetti di bene comune concreto sarebbero le specificazioni, d'un bene comune *nome* stralciato dai più opposti fatti cui lo si ravvisa applicabile e ipostasizzato sopra di essi; così è puro astrattismo parlare dell'esistenza d'una « volontà generale » che sia volontà non diretta a questo o quel fatto concreto, ravvisato (e di necessità, poichè si tratta ora d'un fatto particolare, divergentemente dagli uni e dagli altri) come bene comune; ma che sia volontà diretta a quell'astratto, generico e inesistente bene comune *nome*.

Senonchè la congiunzione o l'incorporazione dell'idea e della volontà di bene comune nell'oggetto

che la deve incarnare e solo la può far esistere (perchè, come si vide, tale congiunzione o incorporazione — la cosiddetta ora « sintesi *a-priori* » — costituisce la sola esistenza possibile di quella idea e volontà) avviene nelle direzioni più diverse, ossia negli oggetti più cozzanti e incompatibili. Un partito, per es., vuole il bene comune, e tale idea è da lui incorporata nella pace o nella proprietà collettiva, esiste solo in tale incorporazione. Un altro partito vuole pure il bene comune, e tale idea è da lui incorporata nella guerra o nella proprietà privata. Quello, rimasto soccombente nella votazione, scorgerà forse ora (come vuole Rousseau) che il bene comune è stato giustamente chiarito, dall'indicazione uscente dal voto della maggioranza, come guerra e proprietà privata, e riconoscerà in conseguenza perfetto il suo accordo con l'altro partito, perchè entrambi volevano il « bene comune » ? L'assurdo è manifesto. Io, rimasto in minoranza, non posso affatto dire che ora m'accorgo di aver errato nel considerare come bene comune un certo fatto, e che m'avvedo, invece, dopo il voto della maggioranza, il quale ha chiarito bene comune essere un fatto diverso, che il fatto che io credevo bene comune era invece comune danno, e viceversa. Lo potrei solo se per me il « bene comune » avesse potuto essere, secondo l'astrattismo dianzi criticato, qualche cosa di stralciato da tutti i fatti ed oggetti, e, pur in cotale sua separazione da ogni determi-

nazione concreta, tuttavia qualcosa di esistente, tanto esistente da poter essere, così rimanendo, oggetto della mia volontà. Ma un siffatto bene comune pura forma, pura cornice senza quadro, puro nome, non aveva esistenza nè per me nè per nessun altro. Il bene comune esisteva per me e per ogni altro solo in quanto inseparabilmente incorporato in qualche oggetto o fatto. Se ora la maggioranza respinge l'oggetto o il fatto nella incorporazione col quale soltanto veniva per me ad esistenza il bene comune, essa colpisce il *mio* bene comune, ed io non posso da questa reiezione rifugiarmi nel *puro nome* « bene comune », che per me non ha mai avuto esistenza separata dal fatto con cui io lo congiungevo. Quindi il voto della maggioranza colpisce proprio la mia idea di bene comune (che viveva solo in quel fatto), la nega, non può dunque non essere per me l'affermazione del danno comune, proprio tale e quale come se la maggioranza avesse detto esplicitamente: « voglio il comune danno », perchè, non avendo alcuna esistenza il *puro nome* « bene comune », non ha per me nessuna importanza, anzi è cosa più ripugnante, che nella cornice di quel *mero nome* la maggioranza abbia messo il *fatto* (solo esistente) che mi risulta quale comune danno. Non potrò mai ammettere d'esser d'accordo con la maggioranza perchè usiamo entrambi lo stesso *nome* per un fatto diverso, perchè adoperiamo la stessa cornice per volervi mettere due quadri differenti. Un simile

preteso accordo, una consimile unanimità o universalità di voleri mi apparirà sempre la stessa ironia espressa da Francesco I dicendo che egli e suo fratello Carlo avevano la stessa volontà perchè volevano entrambi Milano. Nessuna unanimità potrò dunque riconoscere. Sentirò dal voto della maggioranza colpita la mia ragione e il mio libero e razionale volere. Mi piegherò a quel voto non perchè vi dia la mia adesione e lo riconosca giusto (chè dovrei perciò condannare me stesso, avendo vita la mia idea del bene comune solo nel fatto dalla maggioranza respinto); ma mi vi piegherò soltanto perchè quella è la maggioranza, e i più hanno la forza e l'autorità. Mi vi piegherò, dunque, senza consentire, come sotto un fatto materiale. Sottosterò quindi ad uno di quegli atti di mero imperio che il razionalismo politico vuole esclusi e cerca con ogni mezzo di far apparire non presenti — ma la cui presenza è invece ineliminabile e inevitabilmente e perennemente necessaria.

L'osservazione conferma questo ragionamento. Poichè essa ci mostra che le minoranze, per il fatto di essere tali, non si sono mai riconosciute in errore nella loro designazione del *fatto* in cui ha per esse incarnazione e vita il *nome* « bene comune ». Anzi, tutto l' opposto. Quanto più la volontà e la ragione della minoranza è condannata dalla maggioranza, col voto, col disprezzo, con le persecuzioni, e tanto meno quella riconosce che « bene comune »

sia il fatto come tale indicato dalla maggioranza, che volontà generale (cioè anche sua) debba essere quella della maggioranza; e tanto più invece si ostina a ritenere che solo per una disgraziata aberrazione dei più sono questa volta i meno a scorgere la verità, e tanto più quindi trova (come ha in ogni tempo provato il caso degli « eretici ») altamente morale, nobile, grande, persistere a credere che debba invece essere da tutti ravvisato come bene comune ciò che come bene comune è ravvisato solo da esso forse minuscolo gruppo di minoranza, che debba essere « volontà generale » (cioè anche della maggioranza) quella che è solo volontà di tale minuscolo gruppo. In una parola, la minoranza non può mai (come occorrerebbe per la razionalità e l'unanimità razionale) arrendersi non soltanto esteriormente, ma anche interiormente; e facendolo opererebbe immoralmente e contro la sua coscienza. Essa è e rimane certa della sua verità, con tanto irresistibile intima evidenza, quanto lo è e vi rimane il pensatore (Galileo o Colombo, poniamo) che ha scoperto un nuovo vero, e lo vede negato e deriso dalla enorme maggioranza. Come questi non s'arrende ai più che non lo scorgono, perchè *sa* che la sua visuale, benchè isolata, è la sola adeguata alla ragione, la sola che *dovrebbe* essere universale; come egli, arrendendosi, mentirebbe alla ragione; così non si può arrendere la minoranza politica, che vede con lume indefettibile (come

vede, del resto, la maggioranza) d'aver ragione e *sa* che è la sua visuale, la quale, non è, è vero, ma *dovrebbe*, essere universale.

L'unanimità, l'accordo, l'universalità del volere, necessaria perchè le cose politiche siano razionali e razionalmente si svolgano, non esiste dunque mai. Sempre v'è una scissione, la quale non si può certo far apparire inesistente diluendola nella universalità d'accettazione d'un *puro nome,* cioè del « bene comune » come nome. La verità, invece, è l'opposta: vale a dire che, ben lungi dall'affratellarci, dal farci uni, dal costituire in essa l'unanimità dei nostri voleri o l'universalità del volere, l'idea del bene comune è precisamente quella che ci separa più profondamente, che rende l'opposizione delle nostre visuali più aspra e insanabile, e ciò tanto più quanto maggiormente siamo in buona fede. Chè la nostra avversione più violenta, la nostra più calda indignazione, e veramente il nostro odio, vanno appunto a chi professa, con altrettanta buona fede, sincerità ed ardore di noi, una visuale del bene comune opposta alla nostra, a chi trova e con tenacia e calore sostiene che il bene comune sia la guerra, mentre per noi è la pace, o sia la proprietà privata mentre per noi è il comunismo. E la scissione estrania quindi le une dalle altre, non già, come si vuol far credere, le nostre volontà superficiali e accidentali, bensì le nostre volontà profonde, vitali, « sostanziali », « reali » — appunto perchè proprio queste sono che incor-

porano il loro volere il bene comune solo in un fatto od oggetto, proprio esse sono per cui la forma o nome « bene comune » viene in vita solo in un fatto o in un oggetto; e questi fatti od oggetti in cui soltanto l'idea di bene comune ha esistenza, sono diversi per gli uni e gli altri. Tale scissione infrange dunque proprio lo spirito, spezzetta proprio la ragione, poichè è la « volontà sostanziale », la ragione, lo spirito, che, in queste e in quelle coscienze, scorge il bene comune (e così il bene morale, il vero, il bello) incorporato in fatti diversi. Perciò, siccome la minoranza è e continua ad essere *una ragione,* siccome la sua visione del bene comune continua per essa ad essere *la ragione*, così il suo soggiacere al parere della maggioranza, è l'oppressione d'*una ragione* da parte d'alcunchè che questa prosegue a ravvisare quale *non-ragione,* sebbene la ravvisi quale ragione la maggioranza. Ma siccome il razionalismo politico richiede che *nessuna* ragione soggiacia forzosamente a ciò che essa continua a ravvisare come non-ragione; che la legge che su *ogni* singolo, ossia su *ogni* ragione, impera, sia la legge che questa stessa vuole e dà a sè medesima; così noi siamo qui in presenza d'un fatto irriducibilmente irrazionale, d'un fatto di mera potenza — fatto che, per la eterna e ineliminabile esistenza di maggioranze e minoranze, e per la necessità che la legge abbia luogo, e abbia quindi luogo pur non essendo da talune ragioni ri-

conosciuta e approvata come ragione, risulta elemento indispensabile alla vita politica.

Senonchè qui i dogmatici dell'idealismo assoluto hanno l'abitudine di avanzare, a titolo di obbiezione, un loro consueto e favorito luogo comune, in cui ripongono evidentemente capitale fiducia, perchè lo ripetono ad ogni piè sospinto. Essi dicono: chi dal fatto che noi uomini abbiamo diverse visuali del bene, del giusto, del vero, del bello, pretende concludere che lo spirito non sia uno e universale, bensì in sè scisso, e veramente sia, non uno, ma più spiriti, mostra di non sapere, per pochezza mentale, elevarsi dal punto di vista empirico e quello trascendentale, scambia la psicologia con la logica, prende la grossa cantonata di confondere lo spirito con le coscienze individuali. — Così dicono i dogmatici. Ma sono le solite frasi altrettanto imponenti quanto vuote; frasi che non hanno (e già nella mente stessa di chi le pronuncia) alcun significato determinabile.

Ecco, infatti, quale è il processo per cui i dogmatici giungono al concetto contenuto in quelle loro proposizioni. È il solito processo che abbiamo visto anche precedentemente all'opera. Le coscienze individuali, che sono il solo punto in cui viene alla luce un'attività spirituale, pensante, giudicatrice, il solo punto dove noi possiamo constatarla, queste coscienze individuali noi le vediamo formulare delle convinzioni, pronunciare dei giudizi, ossia estrinsecare delle co-

siddette « sintesi *a-priori* ». Orbene, che faremo adesso noi? Noi estrarremo questa attività pronunciatrice di giudizi, o sintetica *a-priori*, dalle singole coscienze, nelle quali pure soltanto e la constatiamo e viene alla luce ed esiste; precisamente come si estrae la *cavallinità* dai singoli cavalli. Prenderemo ora questa attività sintetica così estratta, questa capacità di dar giudizi, questa potenzialità del giudizio (la quale pure non esiste che nelle coscienze singole) e, spogliandola di qualsiasi delle singole fogge, che essa nelle singole coscienze assume (quantunque soltanto assumendo una o l'altra di esse fogge quell'attività possa esistere, e senza essere rivestita dell'una o dell'altra di esse sia cosa sconosciuta e impensabile), ne faremo l'attività sintetica *in generale*, la potenzialità del giudizio *in generale*, il cavallo in generale, la cavallinità. Ciò fatto, questa attività sintetica *in generale* estratta nel modo che s'è visto, la collocheremo, tenendoci alquanto sulle generali, fuori delle singole coscienze, in qualche luogo che non è luogo, in una specie di imprecisato empireo, in una sorta di platonico regno delle idee. Ed ecco la sintesi *a-priori*, ecco lo spirito che non è le singole coscienze. Essa è là, nell'empireo, superesistente alle singole coscienze, le quali ne sono solo le varie e sempre imperfette riproduzioni; conio unico ed eterno da cui le coscienze singole escono come innumerevoli monete nessuna identica all'altra e nessuna riproducente in tutta la sua finezza l'impronta del

conio; vera idea-archetipo platonica, che non muta, non perisce, è una ed eterna, e di cui i molteplici e transeunti oggetti di quaggiù sono le copie sempre difettose. Essa è là, in quel certo empireo, esistente a parte e sopra dei singoli esemplari in cui prende veste mortale, ossia le singole coscienze: *cavallinità* che esiste fuori e sopra i singoli esemplari della specie cavallo.

Chi dunque non si lascia ottundere dalla sacra nebbia di frasi fumose, scorge tosto che questa cosa pomposa che i dogmatici credono sia la loro clava d'Ercole capace di frantumare ogni obbiezione, cioè lo spirito, o sintesi *a-priori*, diverso dalle singole coscienze, è invece una clava di cartapesta. Com'essi, infatti, lo intendono, lo spirito, o sintesi *a-priori*, non confondibile con le coscienze individuali, è nient'altro che la *cavallinità* di vecchia conoscenza distinta dai cavalli individuali.

Ma come la *cavallinità* non esiste fuori dei singoli cavalli ed è solo questi singoli cavalli, così lo spirito o la sintesi *a-priori* non esiste se non nelle singole coscienze da cui la si è scolasticamente estratta ed è solo queste singole coscienze. Quindi essa non ha che l'esistenza varia e multiforme delle singole coscienze stesse, è tante sintesi quante singole coscienze, non è che il giudizio o il parere individuale — sia simile, ma sempre con sfumature di diversità, sia diversissimo — delle singole coscienze.

Il tentativo, adunque, di fare dello spirito qual-

cosa di distinto dalle coscienze e di contrapposto alla loro molteplicità e diversità; di estrarlo dai singoli esemplari della specie « coscienza », e, spogliatolo di ogni differente attributo che in questi ha, erigerlo sopra tali esemplari molteplici e diversi come l'« archetipo » uno, assoluto, universale, eterno di essi; il tentativo di estrarre dalle singole coscienze, sotto il nome di spirito o sintesi *a-priori*, la *coscienza in generale*, che non è nè questa nè quella particolare coscienza, come il *cavallo in generale* non era nè bianco nè nero, nè pomello nè sauro; il tentativo di approdare per questa via a quell'assolutezza, universalità, identità (unanimità) che alle singole coscienze manca; non è che un parto della più vieta e abusata metafisicheria, di quella stessa metafisicheria, che nell'atto che se ne servono per creare lo spirito altro dalle singole coscienze, i dogmatici dell'idealismo assoluto, quando la scorgono all'opera nel platonismo o nello scolasticismo, acerbamente condannano.

Non ostante, dunque, questo infelice tentativo per far scomparire il significato del conflitto incessante e profondo delle nostre diverse visuali del bene comune, del bene morale, del giusto, del vero, rimane fermo che tale conflitto significa invece precisamente scissione dello spirito, scissione della ragione, inesistenza dello spirito *uno*, della ragione *una*, esistenza soltanto di parecchi e diversi « esemplari » di spirito o di ragione; ossia di spiriti e ragioni diverse. E rimane quindi anche fermo che, poichè unanimità non

vi può mai essere e perciò bisogna sempre *imporre* a delle coscienze, che sono proprio lo *spirito*, che sono proprio la sintesi *a-priori*, che sono proprio *ragioni*, alcunchè che esse non riconoscono come ragione, così fatti di mera imposizione, ossia elementi irrazionali, saranno sempre necessari all'esistenza del mondo civile e politico.

§ 5.

La volontarietà dell'errore.

Ma, in quasi tutti i tempi, i dogmatici del razionalismo e dell' idealismo hanno dato mano ad un altro appiglio.

Sapete perchè — essi dicono — c'è la scissione, perchè ci sono le divergenze? Unicamente perchè *si vuole* errare. Se tutti fossero illuminati e retti; se tutti facessero quanto è in loro per rendersi sinceramente chiare le cose e le idee, e per giungere alla verità; se non lasciassero invece prevalere in sè le passioni, la preoccupazione di interessi personali, i pregiudizi, il partito preso, e, in tal guisa, non offuscassero e alterassero *volutamente* la loro visione; tutti sarebbero d'accordo, ossia nella volontà « sostanziale », « reale », profonda di tutti, la quale, liberata da tale voluto offuscamento, potesse venir alla luce ed esser quella che decide, l' unanimità vi sarebbe.

CROCE, *Filos. della Pratica*, p. 43 e s.; *Logica*, p. 328 e s.

Tale la teoria della volontarietà, o, come ora con maggiore preziosità si usa dire, della « ateoreticità » dell'errore.

Noi respingiamo questa dottrina, affermando, invece, che non solo non si può dire che tutti gli errori siano volontari nel senso con cui questa teoria intende la cosa, ossia colpevolmente voluti e quindi più o meno in mala fede; ma che, per di più, non si può nemmeno dire, per quanto riguarda buon numero delle nostre più vitali questioni politiche, religiose, filosofiche, che, nè da un lato nè dall'altro delle opposte soluzioni ad esse date, vi sia errore.

Dimostriamo ad un medesimo tempo (come si può più comodamente fare) entrambe queste affermazioni.

La proposizione: « chi erra, erra perchè *vuole* errare », presuppone la presenza, sia pure inconsapevole, nella mente di chi la pronuncia d'un sottinteso. Chi pronuncia quella frase, non la dirige, naturalmente, mai a sè stesso: non pensa, cioè, di essere egli in istato d'errore e d'errore volontario, ossia di errore che egli permette le sue passioni, i suoi interessi, i suoi pregiudizi, il suo partito preso introducano. È sempre verso gli altri, verso chi non la pensa come lui, che egli, coscientemente o no, dirige la punta di quella frase. La quale, dunque, ce se ne renda o no conto, ha sempre e necessariamente questo significato: chi diverge dal come la penso io, erra, e il suo divergere da me, e quindi errare, è frutto del non saper vincere i pregiudizi, il partito preso ecc.,

ossia è cosa volontaria. Ma non si pensa che l'indeterminato « altro » a cui implicitamente questa frase è diretta, è, tanto quanto colui che gliela dirige, e con altrettanto diritto, convinto che egli è nel vero e che chi diverge dal come la pensa lui (cioè appunto chi enuncia con riferimento a lui la proposizione: « chi erra, erra perchè *vuole* ») erri e erri d' un errore derivato dall' ostinazione, dal partito preso ecc., cioè d' un errore volontario. Poichè da entrambi i lati c'è la medesima convinzione che l'altro, che diverge da chi parla, sia in errore e in errore volontario, e poichè questa convinzione non ha da un lato maggior autorità e giustificazione di quel che abbia dall'altro, così non c'è modo di determinare chi abbia, *perchè* è nel vero, il diritto di pronunciarla, e chi, *perchè* è nell'errore, il dovere di ascoltarla; ossia non c'è modo di determinare chi sia nel vero e chi nell'errore, da che parte sia il vero e da che parte l'errore. Quella proposizione insomma, si manifesta inaccettabile (non in sè, come vedremo, ma nella conseguenza che si pretende ricavarvi) appunto perchè è volentieri ammessa da tutti, ma da ciascuno applicandola agli altri, mentre ognuno la esclude per sè. Ognuno è sicuro della sincerità e inattaccabilità del proprio modo di vedere, e sicuro nello stesso tempo che l'altrui modo di vedere contrario al suo non è sostenibile nè sincero, non nasce dall' apprensione schietta dei fatti, dal lasciarli, per così dire, rispecchiarsi genuinamente nella nostra mente libera da

preconcetti, ma è il prodotto d'un artificioso lavorìo della volontà diretto a sfigurare i fatti e farli dire quella *verità* che i nostri preconcetti desiderano. Ma siccome è *ognuno* che pensa in quella guisa di sè e in questa guisa *d'ogni altro*, e *ogni altro* del pari che pensa di sè in quella guisa e del primo in questa, è forza concludere che tutte le nostre visuali del bene comune (per limitarci qui a questo, che forma il punto attuale della nostra discussione) si trovano nella medesima condizione, di essere cioè verità per chi le professa, errore per chi non le professa, senza che ci sia mezzo autorevole per decidere quale possa essere in modo esclusivo, assoluto, universale, titolata di verità, quale di errore. Sono, insomma, quelle nostre diverse visuali, tutte verità. Lo sono perchè, come si vide, sono espresse, non da una parte, inferiore o superficiale, caduca e inquinata, della coscienza, ma proprio dalla *ragione*, proprio dallo *spirito*. Lo sono, insomma, perchè, come pure si vide, non esiste spirito *uno*, ragione *una*, ma molti spiriti, molte ragioni, che sono tutti a parità di diritto spirito e ragione, e pei quali esistono dunque verità diverse, tutte a parità di diritto verità perchè reggono ciascuna nella propria sfera di ragione o di spirito. E questo è appunto che spiega perchè *ognuno* sia assolutamente *sicuro* che la sua visuale è inattaccabile e sincera, precisamente nel medesimo momento in cui *l'altro* è assolutamente *sicuro* che quella visuale del primo è un errore volontario; e vice-

versa: — e ciò senza che nessuno si accorga che, dal momento che ognuno trova che le opinioni altrui sono quelle che sono perchè le ha fatto tali la passione, e che solo la propria è obbiettivamente vera, basta estendere (come ogni altro effettivamente fa) anche a quest'ultima quella convinzione, per venire alla conclusione che le opinioni di tutti sono formate dalla passione e che una verità la quale possa legittimamente pretendere all'obbiettività non si trova in alcun luogo; — senza che nessuno si accorga, insomma, che, poichè ognuno dice « tutte le teorie, meno la mia, sono sofismi », non c'è che da accettare questa proposizione, estendendola anche a chi così parla, perchè ne risulti che *tutte* le teorie sono « sofismi », cioè che nessuna può asserire di essere l'incorporazione d'una ragione superiore all'individuo e assoluta.

In altre parole. Si fa il dilemma: *a* e *b* divergono; dunque uno dei due (almeno) dev' essere in errore. Il dilemma sembra irresistibile. Ma è falso. Basta, infatti, domandare: da parte di chi sta l'errore? E siccome nessuno ha la legittima autorità per sentenziare che l'errore sia di *a* o che sia di *b*, ossia per stabilire *dove* sia l' errore, *dov' è* dunque l'errore? Esemplifichiamo, allo scopo di far sin d'ora capire che questa tesi deve essere intesa con quel *granu salis* su cui insisteremo anche più innanzi: *a* pensa che bene comune sia una guerra o la proprietà privata, e crede nell'esistenza di Dio; *b* pensa

che bene comune sia la pace o la proprietà collettiva, e nega l'esistenza di Dio. Su tutte queste questioni o l'uno o l'altro dei due (si dice) dev' essere in errore. Ma chi può essere così arrogante da credere di aver l'autorità per sentenziare dove sia l'errore, per decidere, p. e., che erri chi afferma Dio o che erri chi lo nega? Dov'è dunque l'errore? Nessuno può legittimamente dirlo. Quindi — almeno in questioni come queste, che sono poi le nostre questioni più essenziali, quelle che formano la sostanza stessa della nostra vita spirituale — l'errore ci sfugge, non si può mettere la mano sull' errore; — il che equivale a dire che, nell'ambito almeno della nostra mente umana, l'errore non si può asserire esistente, l'errore non esiste.

Taluno però qui si sentirà tentato di obbiettare: se l' errore non esiste, non potete nemmeno affermare l'errore della dottrina che ora combattete. — Potremmo a ciò, in primo luogo, semplicemente rispondere: la teoria da noi combattuta è vera *per* la ragione che la formula; noi esponiamo gli argomenti per cui essa non è vera *per* la ragione nostra, e per cui cerchiamo di far sì che non sia vera *per* altre, che lo sia *per* il minor numero possibile. Ma possiamo, in secondo luogo, replicare che avviene qui come circa la libertà politica, la quale anche un partito che ne professa l' osservanza per tutti, può legittimamente e senza contraddizione togliere a quel partito che intenda servirsene per impedirla agli altri.

La nostra tesi dichiara che dei principali principî politici, religiosi, filosofici, che gli uomini professano, pur essendo tali principî contrastanti e antitetici, nessuna mente umana possiede la legittima autorità per sentenziare quali siano veri e quali falsi; che tutti, adunque, hanno un'uguale e ugualmente legittima pretesa alla verità: — e l'esattezza di tale tesi si tocca con mano. Ne deriva la falsità di quella dottrina — o di quell' elemento in ogni dottrina — l'elemento dell'assolutismo e dell'intolleranza — che, negando la pari sincerità, la pari dignità, il pari valore di umanità delle coscienze, pur ugualmente umane, che quei contrastanti principî formulano, pretende deprimere sotto le une le altre, degradandole al livello inferiore di coscienze false, doppie, più o meno consapevolmente tortuose; di degradare, insomma, (chè questo è che a ciò sta, in ultima analisi, in fondo) le altre coscienze a un livello inferiore della propria: non avvertendo che tale pretesa s'infrange davanti alla semplicissima constatazione che queste altre coscienze, se professano, come ne hanno uguale diritto, la medesima dottrina, degradano alla loro volta a un livello umano inferiore del proprio essa coscienza che così le degrada, e alla loro volta sentenziano essere erronea, falsa, doppia e tortuosa appunto questa coscienza che sentenzia così di esse. E ciò con uguale autorità. Sicchè tra le due incrociantesi sentenze di erroneità colpevole che colpiscono del pari ciascuna delle due coscienze pur pronuncianti tale

sentenza sopra l'altra, nessuna decisione — che dovrebbe essere emessa da una coscienza superiore alle contrastanti coscienze umane, ossia da una coscienza superumana — è possibile.

Insomma, come da ciò risulta chiaro, alla proposizione: non si può metter la mano sull'errore, l'errore non esiste; conseguita la reciproca: non si può mettere la mano sulla verità, non esiste la verità (razionalmente universale e assoluta, come si deve intendere sia quella, che vien dichiarata *la* verità). Se fosse possibile determinare dove sta l'errore, sarebbe, per converso, determinato dove sta la verità. Non essendo possibile quel primo fatto, non è possibile nemmeno questo secondo. Risulta così assodata l'affermazione di Galileo che negli « studi umani non è nè verità nè falsità ». E risulta che ogni dottrina deve ridursi a un « così mi pare ».

Dialogo dei Massimi Sistemi, Giorn. Iª (ed. Vigo, p. 54).

Ma qui taluno potrebbe insistere obbiettando: voi volete ridurre tutte le dottrine a un « così mi pare », ma non già questa stessa vostra; questa, ad eccezione di tutte, voi pretendete che abbia portata universale; siete dunque nella stessa posizione delle dottrine che combattete, cioè in quella di ritenere la vostra esclusivamente e assolutamente vera e tutte le altre erronee.

Vi è in questa obbiezione un giuoco d'equivoco, fatto sostituendo delle *parole* alle *cose* delle quali quegli contro cui l'obbiezione si muove intende parlare.

Siffatta obbiezione è la medesima che venne sempre scioccamente mossa contro lo scetticismo, col dire che questo si contraddice affermando *la verità* che non esiste *la verità*. Obbiezione che già coi discepoli di Pirrone e con Sesto Empirico lo scetticismo aveva definitivamente liquidato, rispondendo che esso non nega l'apparenza fenomenica, nè la verità della percezione di tale apparenza, ma le interpretazioni che si pretendono dare di questa, le costruzioni filosofiche che su di essa si edificano, le « cose incerte e dogmaticamente investigate »; rispondendo che non nega ciò di cui, come uomini, abbiamo la sensazione (πάχομεν), poichè gli scettici sanno che fa giorno, che vivono e molte altre cose manifeste nella vita, ma, riconoscendo soltanto le percezioni (τὰ πάθη), non assente a quelle cose che i dogmatici, asserendo di comprenderle razionalmente, pongono innanzi, per essere le stesse incerte: confessano per es. gli scettici di vedere o di comprendere, ma ignorano per quale ragione veggano o comprendano. — Posando i piedi sul suolo dell' apparenza fenomenica e della verità del fatto che noi la percepiamo, lo scetticismo può benissimo negare la verità di tutte quelle interpretazioni e quelle costruzioni, senza affatto cadere in contraddizione e ferire sè medesimo, non essendo esso una di tali interpretazioni e costruzioni.

SESTO EMP. *Pyrr. Hyp.* I, 208.

DIOG. LAER. IX, XI, 153.

Con un argomento del tutto analogo si può liquidare l'obbiezione surriferita. Quando si dice che non esiste nè falsità nè verità, quando si dice che

tutte le dottrine devono ridursi a un « così mi pare », si intende appunto parlare di tutte le interpretazioni dell'apparenza fenomenica o del dato empirico, che vogliono andar oltre questo dato, spiegarlo e integrarlo in uno o in un altro modo, erigere su esso costruzioni, teorie, dottrine religiose, filosofiche, politiche. Ma la proposizione: « tutte codeste dottrine devono ridursi a un *così mi pare* », non è alla sua volta una di siffatte dottrine. Essa non pretende andare oltre il dato empirico ed enunciare qualsiasi interpretazione di questo o deduzione da questo. Non costituendo essa alcuna interpretazione dei fenomeni, alcuna costruzione eretta su di questi (ma, tutt'al più, un canone o principio regolativo per tutte codeste interpretazioni o costruzioni), essa può benissimo negare il valore di verità assoluta e universale a tutte quelle interpretazioni e costruzioni, senza con ciò negarlo nel medesimo tempo a sè stessa, perchè essa a queste non appartiene, non è una di queste. Non enuncia nessuna interpretazione del dato sperimentale, nessuna dottrina o teoria costrutta sopra di questo, ma è la pura e semplice negazione del valore di verità assoluta di *tutte* esse. Che serietà vi sarebbe, alla affermazione galileiana che negli studi umani non v'è nè verità nè falsità, obbiettare: dunque v'è questa, che non ve n'è? Questa, potrebbe vittoriosamente rispondere Galileo, non è uno « studio umano », una teoria, una dottrina, un'interpretazione qualsiasi delle cose umane, ma la semplice negazione

che tale interpretazione sia possibile e che qualunque se ne tenti abbia valore di verità. — Quindi, l'unica cosa che per coerenza si può chiedere a chi asserisce che ogni positiva costruzione dottrinale deve ridursi a un « così mi pare », è, non già che questa asserzione, la quale non è una positiva costruzione dottrinale, ma una semplice negazione, sia ridotta alla sua volta a un « così mi pare »; bensì quella che a un « così mi pare » egli riduca (o intenda ridotte, anche quando per avventura la sua espressione verbale suona assolutezza) le stesse sue *positive* interpretazioni della realtà fenomenica, sorpassanti e integranti in questa o quella direzione il dato empirico, le stesse *positive* costruzioni dottrinali, che a lui piacesse enunciare e proporre.

Ma investigazione più seria sarà quella, a cui ora ci volgiamo, tendente a mettere in luce quale sia il presupposto filosofico su cui la teoria della volontarietà o « ateoreticità » dell'errore si regge.

Gli scrittori contemporanei che sostengono tale teoria sono in generale coloro che nel medesimo tempo parlano col maggiore disprezzo, come d'un vecchiume superato, della dottrina delle facoltà separate dello spirito, e affermano contro di essa, come principio cui tengono in modo particolare, l'idea dell'unità dello spirito stesso. Ma tale idea è da essi, si vede, affermata solo con le labbra e senza rendersi pieno conto della sua portata; poichè altrimenti essi capirebbero tosto che l'unità dello spirito

e la « ateoreticità » dell'errore sono cose incompatibili.

La teoria dell' « ateoreticità » dell'errore significa infatti per questi scrittori che la verità è *puramente* intellettuale, è la intellettualità, la teoreticità, la logicità in tutta la sua purezza, scevra da qualsiasi inquinamento; e che l'errore, invece, deriva dall'intrusione in quella purità teoretica o concettuale di elementi che non vi appartengono, cioè elementi passionali, affettivi, emozionali, interessati al raggiungimento di fini altri dalla verità, in una parola elementi volitivi. La distinzione tra l'errore e la verità sta dunque, secondo quegli scrittori, in ciò che la verità è intellettuale o teoretica pura, l'errore nasce dall' inquinamento di tale intellettualità pura con fattori volitivi.

Ma che vuol dir ciò? Ciò vuol dire: vi sono nello spirito tante caselle separate, ciascuna delle quali contiene una « facoltà », che può operare, separata mediante una parete, dalle altre facoltà; ovvero — per scegliere un paragone che più s'attagli alla *parola* « attività » con cui quegli scrittori amano sostituire la parola « facoltà », illudendosi e illudendo di dire una cosa diversa — vi sono nello spirito tante distinte fontanelle o getti d'acqua o rubinetti: qui il rubinetto della fonte intellettuale, là quello della fonte volitiva. Ciascun rubinetto può gettare il suo zampillo da sè, indipendentemente dal rubinetto vicino. Se si apre il rubinetto della fonte

intellettuale ne sgorga la verità. Ma bisogna aprirlo da solo, tenendo chiuso l'altro. Perchè se contemporaneamente si apre anche quello della fonte volitiva, allora, e solo in questo caso, avviene che le acque si mescolano e ne nasce un intruglio poco pulito.

Tutto questo non è, come si vede, se non spaccare lo spirito in tante facoltà o attività (si dica come si vuole, chè la parola non cambia la cosa) suscettibili di entrar in funzione una separatamente dall'altra: ossia non è che la negazione di quella unità dello spirito che con le labbra si continua a proclamare. Ma chi tale idea dell'unità dello spirito asserisce non soltanto con le labbra, bensì comprendendola nella sua sostanza, scorge immediatamente, come essa significhi che ogni nostra qualsiasi manifestazione spirituale è sempre assolutamente globale; che in ognuna, cioè, tutti gli elementi della nostra natura (intellettuali, affettivi, volitivi) si fondono inestricabilmente insieme a produrla; che ognuna è il risultato di tutti questi elementi e nessuna il prodotto di alcuni ad esclusione di altri. Scorge quindi che non esiste intellettualità *pura*, non esiste « ragion *pura* » (chè questa sarebbe nient'altro appunto che la « facoltà » separata); bensì esiste soltanto lo spirito che è globalmente e inscernibilmente ragione, sentimento e volontà, per cui è anche inscernibilmente queste tre cose ogni atto che esso reca alla luce. Quindi la verità non è affatto « teo-

retica » o intellettuale *pura*, in contrapposto all'errore distinto da essa come « ateoretico ». Invece anche la verità, ossia anche tutto ciò che da questa o quella parte viene asserito, sostenuto e posto come la verità, è (e non può non essere se lo spirito è uno), « ateoretico », cioè prodotto anche di elementi affettivi e volitivi, come l'errore; prodotto, insomma, non d'una nostra facoltà separata, ma di tutto il nostro fondo vitale, di tutta la nostra globale personalità. Epperò nessuna distinzione può, per questa via dell'ateoreticità da un lato e della teoreticità pura dall'altro, stabilirsi tra errore e verità.

VAIHINGER, *Die Philosophie des Als Obs, Vorwort des Verfossers* p. IX; pag. 321, 398; 3; 6; 7; e cap. XXXVII-XL

Tesi questa a cui, nel pensiero moderno, recano un potentissimo contributo le ricerche di Mach, Avenarius, Vaihinger e del pragmatismo, donde emerge che i processi di conoscenza non sono che funzioni vitali, cioè inservienti alla conservazione e alla sopravvivenza della specie, la quale, per maneggiar meglio la realtà, sa estrinsecarle; che il processo del pensiero è sottoposto alle leggi dei processi vitali; che le stesse categorie non sono se non formazioni imaginative e fittizie che lo spirito genera affinchè la specie, potendo giovarsi di esse come di stromento per elaborar più facilmente il reale, riesca a meglio conservarsi nella lotta per l'esistenza. Tutti concetti che Nietzsche, e prima ancora Leopardi, perfettamente coincidendo, precorsero. Il Nietzsche con la sua negazione del « mondo vero », che è « la grande messa in dubbio e diminuzione di valore del mondo

Der Wille zur Macht; 583 B; 533; 51; 455 e *passim*.

che noi siamo », che « fu sin qui il più pericoloso attentato alla vita »; con la sua definizione di « vero » come « ciò che eccita più vivamente il sentimento », « ciò che dà al pensiero il più grande sentimento di forza » e in generale « che eleva il tipo umano »; con la sua dichiarazione che la verità si dimostra « col sentimento di potenza aumentata, con l'utilità, con l'indispensabilità, in breve con dei vantaggi (cioè con dei presupposti circa il modo con cui la verità dev' essere fatta per venir riconosciuta da noi) », il che però « è un pregiudizio, un indice che non si tratta affatto di verità »; con tutta la sua teoria della conoscenza, secondo cui la verità non esiste, e quello che una specie vivente ritiene verità non è che l'interpretazione, la sistemazione che essa specie ha dato per conto proprio al caos dell'universo (poichè, considerata la realtà in sè stessa, l'universo è un caos) in vista della propria utilità, in obbedienza ai propri istinti di conservazione, di accrescimento della propria forza. Il Leopardi, con la sua teoria delle illusioni in cui consiste la vita, degli errori vitali e necessari, contrapposti al nefasto vero, alle verità mortifere e dannose.

Pensieri ecc., I, p. 393 e seg.; 400, 409; *Storia del genere umano.*

Sono dunque i nostri elementi vitali, volitivi, la nostra « volontà di vivere », che si improntano nella nostra conoscenza, che formano e diventano la nostra conoscenza e la nostra « verità », e queste, dal punto di vista teoretico puro, sono sempre fittizie.

Da ciò derivano altresì due conseguenze assai importanti per la nostra investigazione.

§ 6.

La «volontà generale» e il bene comune.

La prima di tali conseguenze è quella che non ha consistenza la supposizione che sta a base del razionalismo politico e del liberalismo, sua trasposizione nell'ambito pratico: la supposizione, cioè, che, per usare il linguaggio di Rousseau, la « volontà generale », ossia la volontà diretta al bene comune, sia quella che viene ad espressione nel voto, o almeno che vi viene nel voto come deve essere, che vi viene normalmente, mentre non vi viene o solo accidentalmente vi viene, la « volontà di tutti », ossia quella diretta all'interesse particolare. Normalmente quella, accidentalmente questa, bisogna dire: perchè una teoria che basa lo Stato e la legge sul suffragio come espressione della volontà diretta al bene comune, e per la quale, quindi, se tale volontà in quello non si esprime, vien meno lo stesso fondamento che fa del suffragio l'essenza del sistema politico, — una tale teoria deve partire dal presupposto che il suffragio sia normalmente il veicolo della volontà diretta al bene comune, e solo accidentalmente lasci passare la volontà diretta ai fini particolari.

L'osservazione basta a smentire questo presupposto, poichè essa ci attesta che normalmente invece il voto viene dato in vista anche di fini particolari:

il vantaggio o il danno che al proprio commercio o alla propria industria deriverà dalla libertà commerciale o dal protezionismo, a seconda che l'uno o l'altro trionferanno col trionfare dell'uno o dell'altro partito; l'interesse di categoria, di professione o di classe, che il candidato per cui si vota promette di sostenere, o la legge sottoposta ai suffragi assicura; il fanatismo violento e ristretto, l'infatuazione cieca, in generale l'oscuramento mentale che le passioni di parte cagionano; quando non siano altri ancor più bassi moventi. Più esattamente il voto vien dato per un motivo che rappresenta, confusi inscernibilmente insieme all'occhio di chi vota, i suoi fini particolari e ciò che egli ravvisa come bene comune; e il grande proprietario p. es. votando per un partito che promette la conservazione della proprietà, o l'industriale per un partito che garantisce la protezione della sua industria, votano per un fine in cui nemmeno davanti alla loro più scrupolosa coscienza si lascia districare e discernere l'elemento dell'interesse particolare e l'elemento del bene comune, per un fine che non si lascia nettamente definire e classificare in questa o quella categoria: votano, cioè, per il proprio interesse particolare, ma questo interesse, con piena e sincera convinzione e vivissima evidenza, appare loro, insieme, bene comune, sicchè essi votano anche per il bene comune.

Che cosa prova ciò? Che cosa prova specialmente

quest'ultima osservazione? Prova che la teoria di Rousseau della « volontà generale » la quale vuole il bene comune, cui sta accanto, separata, la « volontà di tutti », la quale vuole l'interesse particolare, poggia sulla medesima astrazione che abbiamo poco fa criticata. Essa suppone nello spirito la casella della « volontà generale » dove si fucina il bene comune, ben distinta e divisa mediante una parete dalla casella della « volontà di tutti » dove si fucina l'interesse particolare; precisamente come la teoria dianzi discussa suppone la fontanella dell'intelletto puro da cui sbocca la verità, posta a parte e staccata da quella della volontà, le acque sgorganti dalla quale vengono talvolta ad inquinarla, producendo allora l'errore. Ma non esistono queste caselle o « facoltà » separate e ogni atto dell'uomo è il prodotto di *tutto* l'uomo, di *tutto* lo spirito quale nel momento dell'atto in lui esiste. Perciò nemmeno il voto può essere mai il prodotto d'una separata e per sè stante « volontà generale », d'una certa volontà che abita nella propria ben delimitata sfera e che, potendo agire in questa per conto suo, a parte, e senza intrusione di altre « facoltà », effettua, quando fa ciò, il bene comune; d'una « volontà del cittadino », insomma, che porteremmo in noi accanto alla nostra « volontà dell'uomo » particolare, con i termini saldamente piantati tra l'una e l'altra. Anche il voto, quindi, come ogni altro nostro atto, è il frutto, non d'un pezzo del

nostro *io*, non d'una singola valvola del nostro spirito, ma del nostro *io* totale e globale, e quindi si concentrano in esso, in modo impossibile a secernere, elementi della pretesa « volontà generale » ed elementi della pretesa « volontà di tutti », interessi particolari e interessi generali, senza che nè il votante nè altri possa compiere l'opera di mera astrazione di analizzarli e sceverarli: — a meno che si volesse sostenere che l'operaio il quale vota per i candidati socialisti non affermi in questo suo voto il suo interesse particolare che per lui è bene comune, e ciò che egli scorge come bene comune che è anche suo interesse particolare. Il voto, al pari di ogni azione, viene alla luce come fatto prodotto dall'insieme del corso vitale individuale quale totalità non separabile in rivoli staccati, e viene alla luce come quel fatto che in un determinato momento esso corso vitale complessivo trova di convogliare alla superficie, senza accettare l'attribuzione del fatto stesso ad una o ad un'altra sezione di sè astrattamente ritagliata e quindi l'astratta classificazione del fatto nella categoria separata « interesse particolare » o nella categoria separata « bene comune ».

Ciò, adunque, che l'osservazione ci attesta, vale a dire che di fatto nel voto non può mai manifestarsi una pretesa « volontà generale », o tendente al bene comune, *pura*, ma sempre, invece, vi si manifesta insieme, l'interesse particolare, trova la sua spiegazione filosofica appunto in ciò, che non esi-

stono facoltà separate dell' anima, ma solo una coscienza unitaria, uno spirito unitario per ciascun individuo. — Ma, intanto, con questa eliminazione d'una « volontà generale » *pura*, d' una specificatamente delimitata volontà tendente al bene comune, che sboccherebbe, a parte e per una foce esclusivamente sua, nel voto, si dirocca anche un altro cardine del razionalismo politico e di quello che è nel campo pratico il suo gemello, il liberalismo.

Ora, tra l'astrazione rousseauviana delle due « facoltà » separate, « volontà generale » e « volontà di tutti », e l'altra odierna, identica a questa, dell'errore « ateoretico » , ossia delle due facoltà » separate, « intellettualità pura » elaboratrice della « verità » e « volontà » generatrice dell' errore quando si mischia con quella; tra queste due astrazioni, troneggia, cronologicamente mediana, quella di Kant, che, derivata da Rousseau, raggiunse nel kantismo uno stadio assai più avanzato di estensione e approfondimento, e divenne quindi il fomite e il punto di concentramento di tutti i successivi astrattismi, compresi gli odierni dominanti presso di noi, e quasi a dire il cordone ombelicale da cui nella loro gestazione essi traggono alimento.

Considerata nel campo morale, l' astrazione rousseauviana delle due « facoltà » separate, « volontà generale » e « volontà di tutti », trapassò in Kant in questa foggia: egli traccia nell'interno dello spirito od *io* una circonferenza assai più ristretta della

linea di confine dello spirito stesso, e all' area di spirito od *io* contenuta in tale circonferenza dà il nome arbitrario di « vero *io* ». Tutti gli altri elementi che pur ci sono nell'*io* quale *effettivamente* esiste, gli elementi della sensibilità, dell' affettività, delle inclinazioni naturali ecc., sono da Kant relegati fuori della circonferenza del cosiddetto « vero *io* » e formano una specie di alone o di incrostazione attorno e sopra tale circonferenza, ma senza penetrarla ed invadere l' area che essa circoscrive. Quest' area privilegiata e così separata dal resto di ciò che *effettivamente* è pur sempre *io*, è l' area della razionalità pura, della ragion pratica pura, che a parte e da sè suona la campana d'un suo specifico comando, il comando morale, l'imperativo categorico. E poichè si è separata quest' area dal resto dell'*io* effettivo e le si è dato il nome arbitrario di « vero *io* », ecco dunque come il comando che esce da essa sarà il comando che l'*io* dà a sè medesimo, la legge che esso pone a sè stesso, nel porsi la quale e nell'obbedire alla quale l' *io* sarà autonomo, sarà sovrano, e verrà così realizzata nella morale la sovranità dell' *io*, precisamente come, alla medesima maniera, cioè identificando il libero volere del cittadino col comando della legge, facendo scaturire questa da quello, considerando questa come la legge che egli stesso vuole, sanziona, ossia pone a sè medesimo, si costruisce la sovranità popolare mediante la quale il popolo facendo ciò che *realmente* vuole, fa

del pari il bene: come, vale a dire, là l'individuo comandando e obbedendo a sè stesso, ossia facendo quel che *realmente* vuole, compie il bene morale, così qua il popolo facendo quel che *realmente* vuole, operando liberamente, effettua il bene comune, la legge, lo Stato.

Ma come s'è visto che questa non è che una costruzione fittizia, e che invece tutto nel campo politico avviene mediante l'imposizione di alcuni su alcuni, così ugualmente fittizia è la costruzione della sovranità o autonomia dell'*io* nel campo morale. Chè anche qui essa è posta in essere mediante un sotterfugio analogo a quello che nella sua applicazione al campo politico abbiamo esaminato: che era lo sforzo di far apparire che vi sia unanimità nel voto dato alla legge, unanimità tra tutti coloro su cui la legge impera, da un lato, e coloro che la sanzionano dall'altro, che, insomma la volontà di quelli sia la stessa della volontà di questi. Anche nel campo morale si cerca di produrre l'illusione del medesimo risultato gabellando per *io* vero e totale ciò che non è se non un elemento di esso arbitrariamente astratto e ritagliato fuori dal resto. Ma, in ogni caso, e anche accettata per un momento questa astrazione, vi sarebbe anzitutto sempre il comando d'un elemento dell'*io* che si impone ad altri elementi che pure sono l'*io*, quindi un fatto non di autonomia e di sovranità, ma di imposizione. In secondo luogo, nemmeno è vero che sia da qualsiasi elemento dell'*io* che il

comando morale originalmente nasce. Esso storicamente nasce da una lunga coartazione ad agire in un certo senso, operata dalla pressione di forze esteriori all'*io* individuale (pressione dell'ambiente geografico e climatico, forza dell' autorità paterna, comando impartito dal despota o dal popolo vincitore sul vinto, prescrizioni del gruppo sociale ecc). Col lungo perdurare di queste forme di coercizione sugli individui e sulle generazioni si forma infine l'impulso ad eseguire in modo spontaneo e indipendentemente dall' effettivo esercitarsi della coercizione, e anche quando di questa non c' è più la consapevolezza o il ricordo, ciò che venne così a lungo comandato: impulso che rimane anche dopo caduta la coercizione e anche quando è interamente scomparso dalle coscienze il motivo per cui la coercizione ad agire in un dato senso si esercitava; impulso quindi che, solo per ciò, ma illusoriamente, appare originato in modo autonomo entro lo stesso *io* individuale e da questo stesso o da un elemento ad esso appartenente. Ma in realtà il *sollen* si forma ed è tale solo perchè è stato lungamente preceduto da un *mussen,* il quale fu che l'ha fatto sorgere. L'imperativo categorico non è questa sciocchezza d'una legge che essendo da me posta a me stesso, essendo mia, io posso a mio beneplacito rovesciare; ma è qualcosa di serio unicamente perchè si fa strada in me originariamente solo per opera d' una forza esteriore a me, (i comandi o gli influssi sociali, o della tradizione, o dell'eredità o del

SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft,* vol. I, p. 57, 179.

costume, e per grandissima parte quelli dei genitori che a spiriti ancora inconsci di sè inculcano una condotta che questi sentiranno un vero brivido di sacro ribrezzo a violare, anche più tardi, quando, perdutasi ogni memoria dell'origine reale del comando, questo sembrerà emanare dal fondo stesso dell'individuo agente); e ciò quantunque il comando finisca col penetrarmi così intimamente e l'obbedienza ad esso per essere così spontanea che io lo prendo per un comando mio e per un fatto di autonomia. Ma originariamente il comando morale o imperativo categorico nasce solo da ciò che può realmente e non per ischerzo imperare, ossia da una forza esteriore alla persona su cui il comando si esercita, e per di più (come avremo in seguito occasione di confermare) da una forza che si appoggia in fine sia pure solo in lontananza, su ciò con cui unicamente in ultima analisi davvero si impera: le armi. — Solo ammettendo che il dovere morale, l'imperativo categorico, derivi originariamente all'individuo dal comando di una autorità esterna di varia natura (il padre, il despota, il gruppo sociale, la gerarchia sacerdotale, l'opinione pubblica ecc.) in bocca della quale soltanto il comando può essere, non quel monarca da palcoscenico che è un comando che innalzo io su me e quindi destituisco ed abrogo anche a mio beneplacito, ma qualcosa di veramente serio e conclusivo; solo così si può spiegare la diversità del contenuto della morale che impera presso i diversi popoli e il fatto che questo

contenuto morale, pur dagli uni agli altri diverso e spesso opposto, è da essi osservato ed eseguito col medesimo senso di intima venerazione e di sacro rispetto. Se l'imperativo categorico morale scaturisse, come suona la consueta canzonetta del dogmatismo idealista, dallo stesso «vero *io*», dalla sfera razionale del nostro stesso spirito, dalla mitica «ragion pura», come si spiegherebbe, e tanto più per pensatori secondo i quali lo spirito non va confuso con le varie coscienze individuali, ma è uno, sotto, sopra o dentro tutte queste, che esso avesse qua e là dettato imperativi morali ingiungenti fatti, o contenuti concreti d'azione, diversi? Ma ciò si spiega invece benissimo riconoscendo che il senso del dovere nasce solo in seguito al comando d'un'autorità, è la venerazione che questo, con la forza che in fondo lo appoggia, ispira; e quindi si volge col medesimo sentimento di rispettosa sommissione a fatti ed atti qua e là diversissimi a seconda che sono stati diversi i comandi delle autorità (di varia natura, secondo l'esemplificazione fattane) qua e là imperanti.

Anche in questo campo, adunque, si dissipa quell'apparenza di razionalità consistente nell'identità del volere di chi comanda e di chi obbedisce, che i dogmatici del razionalismo o dell'idealismo fanno sforzi così acrobatici per tener ritta. Anche in questo campo scorgiamo che la realtà a cui ci troviamo di fronte è quella (come procedendo apparirà ancor più incontrovertibilmente) del fatto di mera imposizione,

di mero imperio, di mera autorità. E tutti gli espedienti per mantenere quell' apparenza — sia la distinzione tra « volontà generale » e « volontà di tutti », sia il « vero *io* », sia l' « ateoreticità » speciale caratteristica dell'errore — si relegano da sè nel limbo dei vuoti astrattismi.

§ 7.

L'IMPOSSIBILITÀ DI PERSUADERE.

Ma dalla reiezione che alla fine del penultimo paragrafo abbiamo fatta della separazione di intellettualità pura ed elementi volitivi, ossia, in generale, dalla negazione di facoltà separate dello spirito, deriva una seconda conseguenza che distrugge un'altra e più che mai tenacemente covata speranza dei dogmatici dell'idealismo.

GENTILE, *Proemio al Giornale critico della Filosofia italiana.*

Costoro dicono: è vero, le coscienze sono in contrasto; ma c'è la discussione, c'è la persuasione, e mediante queste si può costituire l' unità. È vero, altresì, che tale unità continua a disfarsi; ma mentre da un lato sta disfacendosi dall' altro sta costruendosi, e questo ci basta per poter affermare che l'unità, almeno in potenza e in divenire, c'è.

A questi puri e semplici giuochi di parole dei dogmatici, noi opponiamo il principio dell'impossibilità di persuadere.

Quando si afferma che è impossibile persuadere

e che la discussione raggiunge l'effetto opposto della persuasione, spesso, non solo il dogmatico, ma anche l'uomo di pensiero sano di primo acchito recalcitra, e osserva: ma no; si constata invece ad ogni momento che gli uomini si lasciano convincere della verità di idee che prima non accettavano e di cui si sono a poco a poco penetrati; noi possiamo persuadere gli altri e spesso ci accade di essere persuasi dagli altri; tanto è vero che lungo il corso della vita veniamo cambiando le nostre opinioni; e perchè cambiamo, se non per la ragione che, in seguito alla discussione, e non foss' altro alla discussione che facciamo continuamente con noi stessi, ci siamo persuasi di idee che prima ci erano estranee? Ma questa obbiezione deriva dalla tendenza così comune a tutti coloro cui il pensiero meramente critico, negativo, scettico, dà troppa noia, di perdere di vista il centro e la portata della questione, per trastullarsi nelle confutazione di punti solo in apparenza concatenati con essa, ma in realtà indifferenti.

La negazione della possibilità di persuadere ha questo significato, di mirar a stabilire essere impossibile che la persuasione operi quell'unità degli spiriti che costituisce il presupposto imprescindibile del dogmatismo razionalista e che abbiamo veduto continuamente sfuggire. Poichè la portata della questione è questa, che cosa importa stabilire che gli individui si lascino persuadere? Bisognerebbe poter aggiungere che essi si lasciano persuadere nello stesso senso

e che non avviene invece che mentre uno si lascia persuadere in un senso, l' altro si lascia persuadere nel senso opposto, e quindi la scissione continua. Soltanto allora ci sarebbe quella possibilità di persuadere che il significato della questione richiede, una persuasione, cioè, che opererebbe l'unità degli spiriti. Ma che cosa si vede invece? Che, quand'anche esista una possibilità di persuasione individuale, non esiste mai una possibilità di persuasione che chiameremo collettiva; che quando un gruppo di spiriti, che hanno costituito tra sè una certa unità, guadagna con la persuasione un nuovo aderente e così accresce la sua unità da un lato, ne perde dall'altro uno guadagnato da una persuasione contraria e diminuisce quindi da questo lato la sua unità di quel tanto che l'ha aumentata dall' altro; che, insomma, gli individui si persuadono e contemporaneamente si spersuadono, e quindi l'unità per opera della persuasione resta sempre irraggiungibile. Solo le vaporose menti dogmatiche possono trovare sufficiente, appagante, beatifica una pretesa unità che è eternamente in stato di formazione, non mai raggiunta, disfatta man mano che si fa, ossia un'unità, che è la tela di Penelope, tessuta di giorno, ridotta di nuovo in fili di notte, o la botte delle Danaidi che perde da un lato ciò che vi si introduce dall'altro.

Ma, inoltre, non regge nemmeno la supposizione che sia possibile — su quei punti sostanziali, ove importerebbe, in riguardo al problema che qui ci

occupa, avvenisse il cangiamento di convinzioni — che la discussione e la persuasione operino efficacemente neanche sull'individuo.

Noi mutiamo le nostre idee, si dice; dunque la discussione e la persuasione hanno il loro effetto. E pare in realtà che la cosa stia davvero così. Il nostro pensiero cangia; non s'adagia nè s'arresta in alcuna delle posizioni che ha raggiunto; le sorpassa di continuo; cresce incessantemente su sè stesso. Anzi l'indice che il pensiero d'un uomo sia ancor vivo e non irrigidito è appunto questo, che esso non continui a *piétiner sur place*, ma cangi. Senonchè è questo un vero cangiamento, nel senso che occorrerebbe per il problema che ci occupa, che è quello di vedere se con la discussione e la persuasione si possa raggiungere l'unità degli spiriti, nel senso quindi d'un cangiamento che avvicini uno spirito ad un altro, e in qualche misura li identifichi, e formi dei due, almeno sulle idee più sostanziali, un'unità? Cangiamo veramente noi?

Forse si può rispondere di no. Noi non cangiamo nel senso anzidetto, che importerebbe il nostro spirito diventasse, almeno in buona parte, un altro, diventasse l'altro con cui si tratta di formare l'unità. Noi non cangiamo. Diventiamo soltanto quello che *già eravamo;* precisamente come una pianta, nascendo e crescendo, cangia, sì, ma non già nel senso che diventi un' *altra cosa*, chè invece non fa che divenire quello che *era già*. Ciò che siamo destinati

ad essere, esiste già fin da principio, in una forma germinale, e il nostro apparente cambiare non è che la corsa per raggiungere l'ultima meta di noi stessi che portiamo fin da principio dentro di noi.

Questa è la ragione per cui una qualsiasi idea fondamentale, una religione, una filosofia, non ci può essere confutata dagli argomenti che contro di essa altri ci adducono. Bisogna, se mai, che la confutazione di essa sgorghi spontanea da noi stessi. Dobbiamo, cioè, esperimentarla, viverla in noi fino in fondo, e solo, se mai, dopo averla così vissuta e penetrata nell'intimo, veniamo a conoscerne i suoi difetti e i suoi limiti, e siamo noi stessi che la confutiamo.

Ma un siffatto cambiamento, che pure può in noi operarsi, è forse un cambiamento che, come occorrerebbe perchè potesse servire a unificare gli spiriti, ci avvicini agli altri?

Tanto poco, che il mezzo migliore per arrestare questo cambiamento spontaneo, questo cambiamento che si opera perchè siamo noi stessi a dirigerlo, a determinarlo, a provocarlo, o perchè, se si vuol usare quest' altra concezione, sono i nostri stessi stati di coscienza che da sè si muovono sviluppandosi l'un dall'altro e insieme differenziandosi (e proprio di qui, del resto, si potrebbe ricavare la conseguenza che il cambiamento serve tanto poco a farci diventar uni con gli altri che ci fa invece diventar continuamente diversi anche da noi); il mezzo migliore per arrestare il cambiamento che spontaneamente si opere-

rebbe nel nostro spirito, è quello che un altro ci venga sopra con la discussione per persuaderci ad operare il cambiamento medesimo, ad abbandonare le idee che fra poco forse avremmo spontaneamente abbandonato. Allora, accade in noi quell'effetto che sempre la discussione produce. Tale effetto costante della discussione è quello di farci prendere una posizione di tenace e calda difesa delle idee nostre che essa assale. Noi ci accaloriamo nella discussione. E che cosa vuol dire accalorarsi se non sentire un sempre più impetuoso attaccamento per la nostra convinzione e una sempre più violenta irritazione, un sempre più profondo sdegno per i concetti che la discussione ci oppone? Più si discute e più quell'attaccamento e questo sdegno crescono d'intensità col crescere del calore della discussione. L'aculeo della discussione che altri fa delle nostre idee, non giova che a farcele sempre meglio approfondire, a farci trovare argomenti a difesa della loro verità anche nei punti che appaiono deboli, a convincercene sempre più fermamente. Il pensiero con cui si esce da una discussione, il pensiero che ci diventa sempre più sicuro quanto più ci volgiamo a riflettere ad una discussione da cui siamo usciti, è soltanto questo: quanto stenta la gente a comprendere una cosa così chiara! perchè mai stenta così? E il frutto della discussione sarà di scorgere la ragione di questo stentar tanto da parte degli altri a capire una cosa evidente: le idee — ci diremo — non si possono far

penetrare con una comunicazione verbale, quantunque questa sia nel suo contesto grammaticale e logico perfettamente compresa; per capire bene un insieme di idee bisogna lasciarle filtrare lentamente per anni nell'animo nostro, lasciare che questo se ne imbeva e le faccia suo sangue, dopo averle giornalmente crivellate, dibattute e così viste dell'interno in tutta la loro profondità e luminosità; come è possibile, che, se ciò è necessario a capire *veramente*, la gente capisca idee, cioè scorga la verità di idee, mediante un'ora di dibattito verbale o la rapida lettura d'una pagina? — Questo sarà il pensiero che costituisce il risultato che ha la discussione. E per di più avviene spesso che la discussione, anzichè aver l'effetto di avvicinarci all'avversario, ha quello di farci ritornare, per maggiormente allontanarci da lui, ad idee che avevamo già abbandonate. Un ebreo o un cattolico di nascita, ma che hanno ormai completamente demolita in sè la rispettiva credenza religiosa, ritorneranno in qualche misura per un momento quell'antico ebreo e cattolico che erano, se un cattolico o un ebreo li affronteranno attaccando vivamente l'ebraismo o il cattolicesimo, e prenderanno almeno parzialmente le difese di credenze che un tempo erano loro, ma ora non lo sono più, contro l'attacco d'un avversario che pure esprime sostanzialmente le loro idee di oggi. E un italiano, che parla spesso e volentieri male del come le cose procedono nel nostro paese, quando in una discussione

con uno straniero sentirà costui dire dell'Italia ciò che egli stesso ne pensa, insorgerà contro *le sue medesime idee* perchè gliele pone davanti e gliele vuole imporre la discussione. — Il lettore può in questo stesso momento constatare la verità della tesi che la discussione non ci avvicina, ma ci estrania sempre più; chè, se di questa tesi egli non è convinto già, se è, per es., un dogmatico del neoidealismo assoluto, ad ognuna delle nostre ragioni egli (anzichè aderirvi, come dovrebbe avvenire perchè risultasse confermata, negli effetti su *di lui* e nel *suo* modo d'agire, la verità della *sua* tesi che la discussione abbia l'effetto di unificarci) avrà avvertita un'insurrezione sempre maggiore e avrà da questo senso di insurrezione sentito scaturire in sè sempre più acuti, vivaci, persino violenti argomenti contro la nostra tesi medesima; che se poi a questa egli s'arrendesse, unificandosi così con noi, ciò avverrebbe appunto con la sua accettazione della tesi che la discussione non serve che ad allontanarci maggiormente, la quale tesi verrebbe in tal modo confermata tanto dalla reiezione quanto dall'accettazione di essa che il lettore facesse.

« Io, per natura mia, non disputo mai, (scrive l'Alfieri) se non raramente con quelli con cui concordiamo in massima: agli altri in ogni cosa io la do vinta alla prima ». Attestazione, di indole prettamente scettica, che la discussione è inutile, quando verta su principî fondamentali, e quando non si sia

Vita, L. IV, XIII.

già d'accordo su questi. E ancora più *expressis verbis* proclamava il Carducci: « Che si discuta a fine di persuadere o di essere persuasi e che dalla discussione scaturisca la verità, è una massima d'ingenuità primitiva o un boccone da gettare ai pesci per acchiapparli; massime e bocconi che una società per bene dovrebbe ormai bandire dalla sua conversazione ». Si discute, egli conclude, solo per il gusto di attaccare e di difendersi.

Opere, vol. XII, p. 279-80.

Ma se ci volgiamo al campo politico, che è quello che forma l'oggetto principale della nostra investigazione, l'assoluta inutilità della discussione, in quanto mezzo di avvicinare gli spiriti, ci risulta in modo ancor più palese.

Dov'è lo *specimen* di quel cittadino che si rechi ad un comizio politico, e sia pure ad uno in cui si tengono discorsi in contraddittorio, per *farsi persuadere*, anzichè all'unico scopo di sostenere con gli applausi l'oratore che espone le idee che egli *già* professa, e di disapprovare l'oratore che manifesta idee contrarie alle sue? Quando mai è accaduto che un cittadino ritorni da un comizio con convinzioni politiche diverse da quelle che aveva prima? Quando mai è avvenuto che un discorso, per quanto importante, pronunciato da un deputato in Parlamento, abbia spostato un sol voto, il quale non si sarebbe spostato per altre ragioni indipendenti dall'effetto persuasivo della discussione e del discorso? Perchè non si vide mai il fatto (il quale pure, se la discus-

sione servisse ad unire, almeno una sola volta avrebbe dovuto verificarsi) che tutto un partito abbia persuaso tutto un altro partito, e che alla fine d'una battaglia elettorale, cioè d'una discussione, il giornale d'un partito confessi: abbiamo torto, dobbiamo votare per i candidati sostenuti dal giornale avversario? Perchè, invece, si vede sempre, alla fine della lotta elettorale, tanto nei giornali e nei capi, quanto nei gregari dei partiti, la convinzione che le rispettive idee siano assolutamente giuste e quelle dell'avversario assolutamente nefaste, diventare, da alquanto più temperata, riservata, pacifica, come era in principio, furiosa, violenta, travolgente? Nè si obbietti: se non avviene la persuasione di primo acchito, nell'istante stesso della discussione, essa si può però operare a lungo andare, per effetto della discussione di idee durante anni letta sui giornali o udita fare da oratori politici, e che, da noi progressivamente e calmamente meditata, ci ha infine persuasi; tanto è vero che ogni partito vince e perde, cresce e diminuisce, il che non può essere effetto che della persuasione generata dalla discussione, che ne mutò le forze. Anzitutto, i partiti crescono e diminuiscono, non tanto per opera di persuasione che muti le idee, quanto perchè nuove menti, aventi già le stesse idee d'un partito, o non aventi alcuna idea e quindi suscettibili di riceverne una mediante la propaganda, vengono, o per opera dell'allargamento del voto o in seguito al semplice crescere di nuove generazioni,

a prender parte all'azione politica, e producono così uno spostamento delle forze rispettive dei partiti, mentre altre generazioni, le cui idee la discussione certo non muterebbe, vengono tolte di mezzo dalla morte. Ovvero lo spostamento avviene, non per l'effetto di persuasione operata dalla discussione, non dunque pel motivo d'una convinzione nuovamente assunta solo perchè se ne è liberamente scorta e approvata la razionalità, ma per la pressione bruta e irrazionale di puri e semplici elementi di fatto, di meri interessi materiali. Così avverrà che quando un partito ha probabilità di vittoria, aderiranno all'idea che esso propugna moltissime persone, non perchè se ne siano razionalmente persuase, ma unicamente per l'interesse di trovarsi a fianco del vincitore di domani; — nè questa è certo quella persuasione operata dalla libera e razionale approvazione data ad un'idea, che occorrerebbe perchè si compisse, sulla base della razionalità e della libertà, la unità degli spiriti di cui i dogmatici dell'idealismo hanno bisogno. Così pure avverrà che a dieci anni di distanza, un partito, il partito conservatore poniamo, abbia fatto suo un programma che dieci anni prima respingeva, anzi che era quello del partito suo avversario, radicale o socialista, di allora. Ma ciò non perchè le menti dei componenti quel primo partito siano state persuase da quelle dei componenti il secondo, si siano razionalmente convinte che questo aveva ragione; bensì, (oltre che per la naturale vi-

cenda del succedersi delle generazioni che ha eliminato con la morte da quello molte persone e introdottone col crescere dell'età altre diverse), soprattutto per ragioni di mero fatto materiale: necessità di tattica elettorale, forza cresciuta di altri partiti con cui bisogna competere gareggiando in larghezza di certe concessioni, avvenimenti e realtà nuove che non possono venir maneggiate col precedente programma. E questo mutare di programma è ben lungi, del resto, dall' effettuare l'unità; chè intanto anche il partito avversario di dieci anni addietro ha mutato il programma suo, facendolo presumibilmente diventare d'altrettanto più avanzato: sicchè la distanza resta la stessa, la lotta è quella di prima, la scissione perdura.

Si può efficacemente usare contro l' opinione che la discussione serva a persuadere e ad unire, lo stesso argomento che si dirige contro la libertà del volere. Se—si dice—è possibile matematicamente prevedere quali sono le azioni che un individuo compirà fra un giorno, un mese od un anno, questa previsione basta a provare che egli non è libero di non compierle. A parte il valore che, applicato alla libertà morale, questo argomento possegga, esso ne possiede certo uno decisivo contro l'efficacia della discussione. Se si può matematicamente prevedere quale sarà il voto che seguirà una discussione, vuol dire che il voto sarebbe stato lo stesso anche senza di questa, ossia che questa è assolutamente inutile. Ora, si sup-

ponga un parlamento costituito di cento cattolici e cinquanta socialisti, e si supponga che in tale parlamento venga proposta una legge introducente il divorzio. Chi non può prevedere, chi non sa con matematica certezza, già prima della discussione, e durasse questa anche degli anni, che la legge verrà respinta? Dunque la discussione non ha servito a nulla, dunque la persuasione è riconosciuta impossibile.

Vi è, del resto, una pratica, che, maturatasi appunto sul terreno del liberalismo, è una delle prove dell'autoriduzione all'assurdo cui questo, in quanto sforzo di identificare legge e libertà, di trarre cioè la legge dalla libera razionale convinzione degli individui, va incontro; e lo è, appunto perchè è, insieme, la prova dell'inutilità della discussione a creare la razionale persuasione. Questa pratica è il mandato imperativo, il quale, adottato esplicitamente appunto da quei partiti estremi che sono il frutto di un secolo e mezzo di liberalismo, dovrà finire, per necessità di tattica, per essere adottato da tutti gli altri partiti, e la cui esplicita proclamazione e imposizione non è, del resto, se non la rigida sistemazione del fatto, anche prima esistente, che i deputati d'un partito non votano e non devono votare che secondo le idee accettate da questo. Che significa, infatti, il mandato imperativo? Significa che non solo la discussione non serve a nulla, ma che essa *non deve* servire a nulla. Esso, è, vale a dire, l'esplicita

elevazione a principio della nostra tesi che la discussione è inutile e la persuasione impossibile.

Questa impossibilità della persuasione è d'altronde, e fu sempre, una cosa così certa, e, nonostante che la sua formulazione teorica faccia recalcitrare, riconosciuta a fatti da coloro stessi che nella formulazione teorica non la riconoscono più; una cosa così certa, dico, che ad ogni momento si presentò e si presenta nella vita sociale umana la necessità di uccidere o torturare: bruciare sui roghi, ghigliottinare, fucilare. Se si vuol finire di convincersi dell'impossibilità di persuadere — di quell'impossibilità di persuadere collettiva o nel complesso, che si ha presente in questa investigazione, perchè è quella che sarebbe necessaria all'unità degli spiriti richiesta dal dogmatismo razionalista — basta figurarsi che noi avessimo potuto o potessimo domandare a un inquisitore cattolico del medioevo, o a un giacobino della rivoluzione francese, o anche a un comunista russo contemporaneo: ma perchè torturate e bruciate sui roghi, perchè ghigliottinate, perchè fucilate? non potreste, invece, persuadere? perchè, invece di uccidere, non *persuadete* il valdese o l' ebreo a diventare cattolico, il monarchico legittimista a diventare repubblicano, il boiardo russo a diventar comunista? La risposta del nostro interlocutore, sarebbe questa: persuadere? ma è *impossibile!* gli ebrei o i valdesi *non vogliano persuadersi* a riconoscere la verità del cattolicesimo, i legittimisti *non vogliono persua-*

dersi a scorgere la superiore giustizia della repubblica, le classi aristocratiche e proprietarie *sono incapaci* di convincersi del diritto del comunismo; quand'anche io discutessi e ragionassi per un secolo, la ragione non penetrerebbe nelle loro menti e inesauribilmente essi troverebbero delle *ragioni* da opporvi; ed è appunto perchè persuaderli è manifestamente impossibile che non c'è altra via per trovarsi d'accordo, per costituire l'unità spirituale, all'infuori di quella di eliminarli e sopprimerli. — Questo fatto, che fu ed è sempre presente nella nostra vita sociale, il fatto cioè che le teste non si possono cambiare e che perciò appunto bisogna tagliarle, o, in una od in altra forma, — ostracismo, bando, prigione, mannaia, rogo, fucile — eliminarle, è dunque quello che finisce per far toccare con mano l'impossibilità della persuasione.

E qui si noti come questa impossibilità si sia nell'epoca moderna di gran lunga intensificata e accresciuta, precisamente per opera del mezzo che da principio sembrava dover per eccellenza servire a rendere la persuasione possibile e facile: vogliamo parlare della stampa.

L'accrescimento della difficoltà prodotto dalla stampa di venir in chiaro delle cose e di giungere mediante la discussione ad una fondata persuasione, ha luogo tanto nel campo dei fatti, quanto nel campo delle idee.

Quando la stampa non esisteva e la notizia dei

fatti non si diffondeva se non passando di bocca in bocca, non poteva avvenire che una notizia falsa avesse mezzo di acquistare un immenso privilegio di diffusione e di credibilità su di una notizia vera, ma tutte, vere o false, favorevoli o contrarie ad una data tesi o a un dato partito, si trovavano nella stessa condizione: quella di non poter ricorrere che ad un mezzo di trasmissione uguale in efficacia per tutte, cioè la comunicazione orale; per cui una notizia falsa non poteva accaparrarsi un'enorme superiorità di credibilità e forza di persuasione su altre vere, veniva quindi con relativa facilità scoperta insussistente, ed era perciò nel complesso assai più facile venir in chiaro delle cose. — Ma, stante l'esistenza dei giornali, il giornale, e non più la voce, i *rumores*, è l'unico tramite di ciò a cui va dato il nome di notizia. Quando quest' unico tramite è accaparrato non circolano più che le notizie che esso vuole. Basta che un governo, o un potente sindacato industriale, bancario, finanziario, assoldi o fondi alcuni giornali importanti, o che questi si mettano d'accordo per dar credito a una data notizia od opinione, perchè la verità resti senza rimedio soffocata. Siccome solo ciò che sui giornali apparisce è *saputo* dall'opinione pubblica in senso largo, si sa quel che essi vogliono, non si sa quel che essi non vogliono. Contro questo potentissimo mezzo di trasmissione, di credibilità, di persuasione, perde ogni efficacia quello, in confronto debolissimo, della trasmissione

orale. E la *verità* diventa interamente, senza più alcun mezzo di critica e controllo, quel che vogliono i grandi giornali, o coloro che riescono ad averli in pugno.

Ancora peggio stanno le cose per quanto riguarda la possibilità d' una fondata persuasione delle idee. Se c'è un fatto che dimostri l'impossibilità di chiarificare le questioni con la discussione, e, in conseguenza, fondatamente persuadere, questo fatto è proprio la stampa quotidiana. Essa è la discussione per eccellenza, la discussione giornaliera, fatta di proposito, professionale. Il suo cómpito è appunto la discussione. Dovrebbe quindi servire alla persuasione, e, attraverso un finale chiarificamento delle idee discusse, alla unificazione, almeno relativa, dei giudizi. Ma che cosa vediamo invece? Che appunto per mezzo della stampa, di questa potentissima intensificazione, estensione, diffusione, continua ripresa e immensamente accresciuta facilità e frequenza della discussione, tutte le idee più opposte hanno più di prima il modo di restar continuamente a galla le une accanto alle altre, ed ogni criterio di sceveramento (quello principalissimo di veder l' opione pubblica quasi universale abbracciarne una e respingerne un'altra) sparisce senza rimedio: perchè, come sempre accade nella discussione, i giornali hanno inesauribilmente ed efficacemente ragioni da far valere a favore d' ogni opinione. Così avviene che se si fa spassionatamente la lettura di dieci giornali di par-

titi diversi, si constata che ogni tesi — monarchia e repubblica, comunismo e conservazione, religione e ateismo — ha per sè validissime *ragioni,* che ogni tesi quindi ha *ragione,* che di conseguenza la persuasione è impossibile. La stampa, i quotidiani dalle mille opinioni diverse, tutte difese con autorevolissimi argomenti, sono veramente l'indice e insieme il più formidabile fattore della profonda e insanabile scissione dei nostri spiriti, e la prova adunque che la discussione, ben lungi dal servire ad unirci anche approssimativamente non fa che spezzettarci sempre più in convinzioni eterogenece sempre più numerose e sempre più ostili; prova risultante luminosamente dal confronto della situazione del tempo in cui la stampa non esisteva col nostro e dalla constatazione di quanto in questo a paragone che in quello le nostre scissioni spirituali su tutto, religione, politica, morale, estetica, si siano centuplicate e siano diventate mille volte più profonde, più minute, più acri.

Ma occorre ora mettere in chiaro quale è la ragione filosofica di questa impossibilità di persuadere.

Protagora, secondo l'esposizione di Platone, diceva che tra il malato cui pare amaro ciò che mangia e il sano cui pare il contrario, non si può dire che uno sia più nel giusto (più sapiente) dell'altro, e solo c'è da mutare l'un abito nell'altro. Seguitava che non si può far opinare il vero a chi afferma il falso, perchè non è possibile che uno opini diversamente dal come sente, dal modo con cui è dalle cose af-

Teet. 167, A, B.

fetto, dall' aspetto che per il suo sentimento o pei suoi stati volitivi le cose assumono (*ἃ ἂν πάσχῃ* — giacchè la teoria di Protagora non si deve intendere, come pretende Platone, nel senso che egli riduca la conoscenza a *mera sensazione corporea*, ma nel senso che per lui la conoscenza è colorata, improntata, determinata dagli elementi profondi, sentimentali e volitivi, dello *spirito* di ciascuno); cose che, comunque il modo con cui ne siamo affetti e l'aspetto che assumono pel nostro sentimento ce le presenti, sono sempre vere: « quello che appare a ciascuno è indubbiamente vero », come esprimeva il suo pensiero Aristotele. Aggiungeva che a coloro che hanno un'anima viziosa e perciò opinano cose ad essa congeneri, bisognerebbe, perchè ne opinassero altre, cambiare l'anima e darne loro una buona; concludendo poi, in modo perfettamente conforme all'odierno pragmatismo, che mentre alcuni per imperizia chiamano talune di queste opinioni verità, esse sono soltanto migliori, cioè giovano o riescono meglio delle altre, ma nessuna è più vera.

Met. III, V, 1 (IV, V, 1).

A tale ragionamento del grande sofista, Platone (a parte il tentativo tanto suo, quanto di Aristotele, di obbiettare che misura delle cose è, non ogni uomo, ma chi è in condizione sana e normale, o il più sapiente — quasichè per stabilire chi è in condizione normale, o più sapiente, non occorresse ancora un criterio e una misura, e la determinazione di questa non fosse essa stessa ineluttabilmente sottoposta alla

Met. X, VI, 5 (XI, VI, 5) *Teet.* 179 B.

diversità dei giudizi; chè se poi è il sapiente che misura, o giudica tale, sè stesso, ecco che ha ancora ragione Protagora nel dire che le cose sono come appaiono a ciascuno), Platone non sa sostanzialmente opporre, proprio come Kant, se non appunto le categorie, se non cioè che gli elementi generalissimi delle cose — essere e non essere, somiglianza e dissimiglianza, identità e diversità ecc. — sono colti non dai sensi, ma dal pensiero (come se Protagora non avesse già, stabilendo che la conoscenza è tale quale la fa il nostro sentimento o la nostra profonda natura volitiva, investito e travolto invincibilmente nella diversità lo stesso pensiero); appartengono al pensiero e non ai sensi, ed è l'anima che « per mezzo di sè stessa (δι' αὐτῆς) discerne il comune in tutte le cose », che « distingue talune cose per mezzo di sè stessa » (i concetti puri dell'intelletto), « altre per mezzo delle facoltà del corpo » (il dato empirico). Non sapeva, cioè, per approdare, sopra la diversità dei modi di vedere individuali, alla stabilità, alla conformità, all'universalità, all'assolutezza, che far capo alla solita genericità e al solito astrattismo (con cui poi fecero e fanno tanta gazzarra Kant e gli idealisti) di porre come punto fermo della nostra conoscenza, come quello in cui la diversità vanisce e in cui siam tutti uni, perchè è proprio della ragione in sè e in universale, le mere e vuote cornici o forme della conoscenza — che ciascuno però riempie poi d'un contenuto contrastante. L'idea delle cate-

Teet. 185-187

gorie dell'intelletto *puro*, indipendenti dal senso e dagli elementi effettivi, identiche quindi in tutti e tali che plasmando in sè il sensibile lo rendono oggetto di conoscenza uguale e valevole per tutti; la trovata di rifugiarsi, per rintracciare la conformità e l'universalità della conoscenza, nella pura forma delle nostre idee, svuotata d'ogni contenuto concreto; appartengono dunque originariamente a Platone, che fu il primo a svolgerle in questo luogo del *Teeteto*, e non a Kant, con la differenza a favore del primo che egli le pone avanti come semplice tentativo, terminando col riconoscere che la questione della conoscenza non ne resta risolta.

Teet. 210 B.

Ora, è vero che a Protagora non si può non rimproverare d'essere, in altro contesto di idee, quando cioè sosteneva che a ragione tutti partecipano col suffragio alla vita politica perhè tutti Giove ha resi compartecipi di giustizia e saggezza, d'essere, dico, caduto (contro la proposizione di Ippia, dianzi riferita, che la legge è tiranna degli uomini) in uno sdrucciolo affine a quello di Rousseau e di Kant, nel concetto cioè che il voto si giustifica perchè in esso si estrinseca « la giustizia e la saggezza », ossia il « vero *io* » di Kant, ossia la « volontà generale » tendente al bene comune di Rousseau, e che l'universalità del suffragio ha la sua ragione nell'esistenza in tutti della « giustizia e saggezza » (il « vero *io* », la « volontà generale ») che devono in quello poter venire alla luce. — Ma ciò non ostante, col ragio-

Prot. 322 B. E. 323.

namento dianzi riassunto, Protagora poneva le solide e chiare basi che (se, qui come nell'altro caso ora accennato, per la voglia di salvaguardarsi la possibilità di fare il maestro di virtù, non si fosse lasciato deviare dalla concezione teorica, le cui premesse gli stavano lucidamente dinanzi) lo avrebbero dovuto condurre ad approdare esplicitamente all'impossibilità di persuadere in forza dell'argomento strettamente filosofico che ora accenneremo.

Tale spiegazione filosofica, dell' impossibilità di persuadere, sta nel fatto che abbiamo precedentemente posto in luce, dell'inesistenza di facoltà separate dello spirito. Se fosse vera la superstizione d'una « ragion pura », che può estrinsecarsi a parte e da sè, senza intrusione degli altri elementi volitivi e affettivi dello spirito, una « ragion pura », adunque, neutrale, imparziale, fredda, indifferente, forse allora la persuasione sarebbe possibile. Questa mitica « ragion pura » indifferentemente accoglierebbe e farebbe suoi facilmente e da un momento all' altro argomenti comprovanti le tesi opposte a quelle finora da essa credute vere, i quali le risultassero più concludenti quando pesati sulla bilancia di precisione d'una razionalità scevra d' ogni immistione eterogenea, bilancia di cui essa avesse il monopolio e l'esclusivo maneggio. Ma tale ragion pura non esiste; le nostre convinzioni sono formate non da essa, ma da tutti gli elementi del nostro spirito; sono ragione colorita, permeata, resa quella tale ragione, dalla nostra affettività e passio-

nalità; sono affetti e passioni emersi dal profondo nell'atmosfera della ragione, diventati ragionanti, diventati ragione. Sono, dunque, le nostre convinzioni, frutto di tutta intera la nostra personalità. E come, dunque, si potrebbe persuadere? Come potrebbero alcune ore od alcuni anni d' un discorso, come potrebbero dei meri raziocini, cambiare le convinzioni profonde d'un individuo, ossia cambiarne la personalità, o, come diceva Protagora, l'anima? Questa rimane quella che è, e le argomentazioni avverse alle sue convinzioni profonde, ossia alla sua stessa essenza, scorrono su di essa come acqua sulla pietra. Anche quando gli argomenti dell'oppositore ci riducono al silenzio, le nostre convinzioni profonde non si scuotono, perchè la nostra personalità, che vive in esse, non vuol lasciarsi annientare. E una delle più acutamente vere osservazioni di Sesto Empirico — cioè che noi non dobbiamo fidarci di quello che ci ragiona l' uomo superiore a noi per cultura e intelligenza perchè possiamo sospettare che egli approfittando della sua prevalenza intellettuale ci faccia apparir vere cose false — troverà la sua applicazione in linguaggio moderno così: egli mi ha inretito e fatto tacere coi suoi lacciuoli logici, ma la verità resta ugualmente quello che penso io; al di fuori di tutti questi raziocini io la scorgo evidente per intuizione; e se io non sono capace di sostenerla contro di lui anche coi raziocini, altri certo ne sarà capace, e saprà quali sono, o troverà, gli argomenti per confutare i suoi argo-

Pyrr. Hyp. II, V, 42.

menti. — Se le cose non stessero così, avverrebbe che un ateo, convinto, ma incolto, posto in mezzo a due dotti teologi, diverrebbe in breve ore un credente, e una pia donnicciuola, mediante una conversazione con un professore incredulo, perderebbe la fede. Ma se invece, come sempre avviene, quegli resta ateo e questa credente, che vuol dir ciò se non che, non ostante ogni stringenza logica che metta al muro la « ragion pura », è impossibile persuadere?

Il caposaldo del razionalismo politico è che ogni fatto di mera imposizione sia dalla politica eliminato, che mai qualcuno debba subire la volontà altrui da lui non riconosciuta come ragione. Questo richiede che la legge e lo Stato siano voluti univocamente *da tutti,* perchè solo allora *ognuno,* sottostando alla legge e allo Stato, obbedisce unicamente alla volontà *sua.* Ma a ciò abbisognerebbe appunto la persuasione unitaria e collettiva che identificasse gli spiriti in un'unica idea di legge e di Stato. Essendosi siffatta persuasione dimostrata impossibile, ne rimane ribadita la conclusione che nulla dunque si può istituire, realizzare, mantenere, rinnovare nel campo politico, se non mediante la mera imposizione esercitata su qualcuno che non è liberamente convinto della disposizione, che non vi riconosce ragione, che vi si piega solo come a qualcosa *che è,* a un semplice fatto materiale e di forza. Istituite il comunismo, e questo sarà per il conservatore un'istituzione

di mera forza, in cui la sua ragione non riconosce alcuna giustizia e a cui solo la bruta necessità lo fa sottostare. Mantenete o tornate a istituire il capitalismo e la proprietà privata, e questi saranno per il comunista del pari istituzioni irrazionali ed ingiuste, che per lui non hanno alcuna ragione di reggere, tranne quella che a sostegno di esse stanno in ultima istanza le armi. Ogni istituzione, ogni disposizione non può dunque effettuarsi che imponendosi di qua o di là a ragioni che non vi consentono liberamente, che non la trovano razionale, violando dunque la loro razionalità e libertà: ossia non può effettuarsi che mediante un' opera di mera autorità.

Tutti gli espedienti dei dogmatici dell' idealismo vanno dunque in frantumi. Perchè la vita politica fosse razionale, occorrerebbe l'unanimità, e non nella fantasia e nell'arbitrio, ma nella realtà di fatto. Ciò è impossibile; dunque l'irrazionale del puro imperio, della coartazione, della mera autorità è indispensabile e necessariamente sempre presente. Legge e Stato, da un lato, e libero volere o libertà del cittadino, dall'altro, sono, non già coincidenti, secondo la romanzesca costruzione degli idealisti, ma in perfetta antitesi, come ognuno scorge, tranne chi volutamente si abbacini; chè legge vuol dire vincolo e legame, e libertà vuol dire possibilità di agire senza vincoli e legami. La legge comincia dove cessa la libertà, la libertà dove cessa la legge. Gli avvenimenti che accadono in tutti i momenti di convulsione sociale ci

ricollocano vivamente sott'occhio questa perenne e incancellabile antitesi, mostrandoci che la volontà degli individui, quando diventa libera, si precipita irresistibilmente a distruggere la legge, ossia l'« ordine », ossia le istituzioni esistenti; e a distruggerla sempre di più e senza tregua, chè ad ogni ondata di distruttori ne segue un'altra di distruttori ancor più radicali; nè mai si vede che si giunga a un punto in cui le volontà degli individui diventate libere, pongano, lasciate a sè e non forzate, spontaneamente a sè stesse un limite di « legge », di « istituzioni », di « Stato ». Sempre i fatti costringono a ripetere le parole di Goethe:

Sprech 'er doch nie von Freiheit, als könn' er sich selber [regieren!
Losgebunden erscheint, sobald die Schranken hinveg sind,
Alles Böse, das tief das Gesetz in die Winkel zurücktrieb.

Hermann. u. Dor. VI, 79.

E sempre quindi sono necessari atti «d'energia», ossia di violenza e d'autorità, per fermare e rinchiudere di nuovo in una legge, entro istituzioni, in uno Stato, la libera volontà scatenata.

§ 8.

La falsa apparenza della razionalità.

Senonchè vi sono delle istituzioni che a prima vista sembrerebbero smentire l'idea che la compagine statale e sociale si regga essenzialmente sulla mera autorità, sull'imposizione, sulla forza; e sembrerebbero invece provare che essa per buona parte si regge sull'accordo razionalmente consentito e pacifico di tutte le menti, sicchè non vi sarebbe che da estendere a tutto il resto di quella compagine il criterio informativo di tali istituzioni, perchè la società umana venisse per intero a fondarsi sulla ragione e a constare interamente di fattori razionali. Il diritto, formulato nei codici con precisione e chiarezza e avente uguale applicabilità a chicchessia; il tribunale, che lo interpreta e lo applica nei casi concreti, sostituendo una decisione imparziale alla visuale passionalmente soggettiva che hanno delle loro pretese i contendenti e eliminando l'arbitrio di questi che ormai non possono più farsi ragione da sè con la violenza; le assemblee deliberative, dove i rappresentanti del popolo, eletti liberamente ed in modo da rispecchiare con esattezza proporzionale le varie opinioni in esso dominanti, prendono con assoluta indipendenza tutti i provvedimenti che la vita dello Stato richiede; — queste sono alcune di

siffatte istituzioni che si additano come formazioni razionali e come prova quindi della erroneità della tesi che pone l'imposizione e la forza a fondamento del mondo sociale.

Ma si tratta d'una falsa apparenza. L'imposizione d'alcunchè a una ragione che non lo riconosce giusto e non lo vuole — questa essenza del mero imperio e dell'irrazionalità — è l'anima indelebile di tutte quelle istituzioni.

Contentiamoci di accennare soltanto come sulla base della razionalità escludente l'imposizione ad una ragione di ciò che essa non riconosce e non vuole, non sarebbe possibile nè l'esecuzione dei contratti nè la permanenza del matrimonio: chè al momento dell'esecuzione del contratto la volontà può essere razionalmente cambiata in confronto del momento della stipulazione; dovrebbe quindi esser sempre lasciata libera di rifiutarsi d'eseguirlo; dovrebbe venir abbandonata al suo giudizio (e non deferita al giudizio d'altri che si imponga al suo) la decisione se sia il caso di eseguirlo o no; mentre il costringere, in questo secondo caso, all'esecuzione implica la sottoposizione coatta d'una ragione che più non vuole a una volontà che fu, sì, sua un tempo, ma ora non lo è più: quindi ad una volontà altra dalla sua, e a cui essa non consente. E lo stesso, press'a poco, va detto della permanenza del matrimonio nel caso che anche una sola delle due coscienze, e in qualsiasi momento e per qual-

siasi ragione, abbia mutato volontà in confronto del momento in cui il matrimonio fu celebrato. Sicchè l'esecuzione dei contratti e la permanenza del vincolo matrimoniale (almeno sotto forma di limitazione del divorzio a casi eccezionali, gravi, determinati dalla legge e da valutarsi, non dalla parte stessa, ma dal giudice), quei due fatti senza dei quali tutta la nostra vita civile andrebbe a soqquadro, si reggono in complesso, non già sulla base della razionalità, ossia del libero e volontario riconoscimento da parte dell'individuo d'un certo suo obbligo, da osservarsi se l'individuo liberamente vi consente, da non osservarsi nel caso contrario (chè in questo caso nessun provvedimento coattivo dovrebbe esser sanzionato dalla legge per costringere all'esecuzione del contratto o per far dipendere da condizioni lo scioglimento del matrimonio, ma tutto potrebbe e dovrebbe esser lasciato alla libera decisione dell'individuo), bensì si reggono unicamente sulla sottoposizione coatta delle coscienze a qualcosa che esse non vogliono, ossia su di un fatto di mera autorità ed imperio. — E qui si noti l'assurdo che v'è nel richiedere il divorzio fondandosi sull'invocazione di motivi razionali e nel ritenere che mediante il divorzio l'istituto matrimoniale riesca razionalizzato. La razionalità pura, come (secondo vedremo più oltre) porta alla polverizzazione della società, così porta alla polverizzazione dell'istituto matrimoniale, poichè essa richiederebbe, sempre sulla base dell'i-

nammissibilità che una coscienza sia vincolata a ciò che liberamente non vuole, la possibilità di sciogliere il vincolo matrimoniale a perfetto libito d'una sola delle parti. Ora, ogni legge di divorzio, ponendo a questo delle condizioni, e, generalmente, rigorose, viene a riconoscere o a porre dei limiti a quella facoltà assoluta di scioglimento, in cui soltanto starebbe la razionalità; viene a constatare e ad ammettere che non è possibile che su questa si regga la vita civile; ossia viene a violare e a negare la razionalità medesima. Ma dal punto di vista qualitativo, nessuna differenza v'è che la razionalità venga violata in maggiore o in minore misura, quando è pur sempre violata; che i limiti alla libertà siano posti qui o là, quando la libertà resta pur sempre vincolata. Se, dunque, la legge di divorzio viene a riconoscere che mere necessità pratiche, all'infuori della pura razionalità, richiedono una violazione di questa e della libertà in cui essa consiste (cioè la limitazione della risolubilità del coniugio alle condizioni legalmente stabilite per ottenere il divorzio); allora, con uguale fondatezza, possono gli avversari del divorzio sostenere che le necessità pratiche esigono un'ancor maggiore limitazione alla libera risolubilità del matrimonio, cioè quella posta dalla sanzione legislativa della sua indissolubilità (che non è, del resto, nè può mai essere assoluta, e si riduce sempre a una maggior difficoltà di scioglimento). Nell'un caso e nell'altro siamo sempre nella stessa situazione: ri-

conoscimento che motivi di mera necessità pratica impediscono la razionalità e la libertà, e solo collocamento un po' più in qua o un po' più in là delle barriere che a queste si scorge imprescindibile di porre. La contesa fra i sostenitori e gli avversari del divorzio verte dunque su di una questione secondaria, di semplice opportunità pratica, variamente risolubile secondo i tempi ed i luoghi, non su di una questione di principio. Da nessuno dei due lati si ha il diritto di invocare principî di razionalità. Si tratta solo di discutere e stabilire dove si debba porre quel limite, sempre irrazionale, al libero volere, limite che entrambi riconoscono necessario. Siamo dunque sempre fuori dei confini del razionalismo.

Ma bastino questi cenni per quanto riguarda il carattere di puro imperio che nascondono in sè, sotto apparenze contrarie, alcuni dei più importanti istituti giuridici. Volgiamoci ora ad indagare se il medesimo carattere non si riscontri nel funzionamento della giustizia civile e penale.

Perchè la sentenza d'un tribunale civile fosse conforme al criterio fondamentale del razionalismo politico — ossia perchè essa realizzasse non già l'imposizione d'alcunchè a una coscienza che non lo riconosce giusto, ma una disposizione in cui legge e libertà si unifichino, in cui, vale a dire, colui che obbedisce lo fa perchè riconosce egli giusto il comando e quindi è sua razionale volontà l'obbedire —

perchè ciò accadesse, occorrerebbe che la sentenza producesse l'intima persuasione di entrambe le menti dei contendenti, per modo che a nessuna delle due avvenisse di continuare a pensare dopo la sentenza di condanna d'aver ragione e a scorgere quindi la sentenza stessa come una non-ragione; ossia occorrerebbe che la sentenza del tribunale riuscisse a convincere colui cui essa dà torto che il torto è veramente dalla sua parte, poichè solo così egli assentirebbe, con accordo libero, spontaneo, operante dall'interno, alla sentenza, questa sarebbe la *sua* legge, la legge che egli stesso riconosce e pone a sè medesimo, non una prescrizione che gli vien sopra e gli si impone *ab extra*, senza che egli vi dia la sua approvazione, e con violazione quindi della sua razionalità e libertà. Ma ciò non accade mai e non può mai accadere. Non accade: e infatti noi vediamo che ognuno che perde una lite resta più convinto di prima che egli aveva ragione e che solo per insipienza, errore o ingiustizia il giudice pronunciò contro di lui; le menti rimangono anche dopo la sentenza in dissidio; non si costituisce affatto quell'unanimità nel riconoscimento della legge (qui, la sentenza) che, come abbiamo visto, sarebbe imprescindibile perchè la legge rispettasse la razionalità e la libertà *d'ognuno;* e solo avviene che una delle due menti piega sotto ciò che ravvisa come mera forza, a cui deve soggiacere, non già perchè sia nel torto, ma solo per evitare guai d'ordine ma-

teriale: la forza, cioè, impersonata dall'usciere. Non può accadere; per il semplice fatto che, come si vide, la persuasione è in generale impossibile, e quindi in particolare impossibile anche per opera della sentenza del tribunale. Se infatti, colui al quale la sentenza dà torto potesse esser fatto intimamente convinto d'aver torto; se egli potesse, dopo la sentenza, scorgere con la *sua* ragione d'aver torto; se gli *evidenti* e *palmari* argomenti che lo hanno mosso al litigio potessero venire in lui sradicati e capovolti; allora egli avrebbe *veduto* anche prima d'aver torto, e (tranne il caso, eccezionale, di malafede) non avrebbe mossa la lite, ossia non vi sarebbero litigi perchè non vi sarebbero dispareri sul diritto e sul torto. Insomma, il fatto che vi sono liti e tribunali riattesta che le ragioni, che veramente gli spiriti, sono *più;* ma essi rimangono *più* anche dopo la sentenza del tribunale; questa non riesce a farli *uno;* e quindi per l'uno o per l'altro dei due spiriti in conflitto essa è un fatto, non di ragione, ma di mero imperio. Se, dunque, il tribunale fosse un'istituzione razionale, cioè che mette in moto la libera convinzione d'*ognuno* e non l'imposizione *su qualcuno*, e quindi la mera forza e autorità; se esso potesse togliere il dissidio in modo razionale, cioè col produrre la persuasione, l'intimo accordo, l'unanimità, e non con ciò che per una delle parti è non ragione, ossia un puro e semplice fatto materiale, una mera potenza di coercizione; se ciò

fosse possibile, il tribunale non esisterebbe. Gli spiriti degli individui non sarebbero in dissenso, o, quando lo fossero, si metterebbero d'accordo tra loro, si unificherebbero, ossia ognuno farebbe almeno parzialmente suo il punto di vista dell'altro. Si ricorre al tribunale appunto perchè uno dei due spiriti in conflitto dice dell'altro: è irriducibile, non c'è via d'accordo, bisogna far intervenire il giudice. Chi perde, adunque, non avendo creduto di poter nemmeno parzialmente ammettere e fare spontaneamente sua la ragione dell'altro, si trova sempre di fronte la sentenza come un fatto che la sua mente non approva e non riconosce giusto, tanto è vero che perciò appunto che non ammetteva come giusto ciò che la sentenza ora pronuncia, adì il tribunale.

Per conseguenza, la sentenza è sempre per chi perde un fatto irrazionale, che si regge da ultimo sulla semplice forza. E quindi fra la sentenza del tribunale e i colpi di cannone, non v'è differenza qualitativa di sorta. Si tratta sempre di far piegare e tacere con ciò che in entrambi i casi è, sì, ragione per chi soprastà, ma è mera violenza per chi soggiace, con la violenza cioè qui delle bombe, là dell'usciere, le convinzioni d'una mente che in entrambi i casi del pari continua irriducibilmente a pensare d'aver ragione. E perciò anche la giustizia civile, questo ingranaggio così indispensabile per la convivenza umana, ci risulta poggiare, non sulla razionalità e sulla libertà, ma essenzialmente sulla

nuda autorità, sulla semplice imposizione, sul puro imperio.

A maggior ragione ciò si deve dire della giustizia penale, la quale però merita di essere particolarmente discussa.

Perchè potesse sostenersi il concetto fondamentale del razionalismo politico — quello, cioè, che legge e libertà coincidano, e che non viene mai imposto a una ragione alcunchè che essa non riconosce come giusto e non approva come tale e cui quindi non consente — bisognerebbe che fosse possibile asserire che il delinquente condannato dal giudice trova giusta ed approva la sentenza che lo punisce. L'affermazione apparisce tosto temeraria. Ma poichè il dogmatismo idealistico non s'arretra davanti a qualsiasi più audace falsificazione pur di cercar di difendere le sue posizioni, così esso non si peritò di farla.

La temeraria tesi risale a Kant, nella sua tentata confutazione di Beccaria. Questi aveva sostenuto che la giustizia penale nasce dal contratto sociale, e in questa guisa che, per raggiungere la sicurezza e la tranquillità, ognuno non mise della sua libertà « nel pubblico deposito che la minima porzion possibile, quella sola che basti ad indurre gli altri a difenderlo. L'aggregato di tutte queste minime porzioni possibili forma il diritto di punire: tutto il di più è abuso e non giustizia ». Ma « come mai nel minimo sagrificio della libertà di ciascuno vi può essere quello del massimo di tutti i beni, la vita? »

Dei Delitti e delle Pene, §§ II e XVI.

Quindi non è pensabile che mediante il contratto sociale originario l'individuo abbia deferito ad altri, per qualsiasi ragione, la facoltà di togliergli la vita, e perciò la pena di morte non è razionalmente giustificabile.

Ma questo pare un sofisma a Kant. Ed egli vi risponde così. Può darsi che il delinquente con la sua volontà naturale, come uomo empirico, non acconsenta alla sentenza che lo condanna (a morte). Ma vi consente però come uomo noumeno, cioè con la sua ragione pura giuridicamente legislatrice. Continuerà, insomma, a non voler essere punito. Ma nel fondo della sua coscienza, col suo « vero *io* », con la sua ragion pratica pura, riconoscerà di doverlo essere.

Dottrina del Diritto, § 49, E, 1.

Tale la tesi di Kant che passò, con questa o quella secondaria variante, in tutti i sistemi razionalistici o idealistici, compresi i contemporanei. Per tutti i quali essa è essenzialissima. Perchè se non si riesce a far credere che il « vero *io* », o la ragion pratica pura, o il fondo, sia pure più remoto ed occulto, della coscienza del delinquente, trovi giusta la pena che lo colpisce, riconosca come giustamente condannabile in lui l'azione che ha commesso, allora non solo va in fumo nella giustizia penale la coincidenza del libero e razionale volere dell'individuo con la legge (sentenza), ossia la razionalità, ma inoltre si sfascia l'idea dell'universalità ed unità dello spirito, perchè quel « vero *io* » il quale, perchè regga tale

universalità ed unità, deve in tutti suonare la stessa sveglia dell'imperativo categorico, non la suonerebbe più in tutti, ossia non esisterebbe più come quell'uno « vero *io* » in tutti, ossia non sarebbe più universale.— Quella tesi passò inoltre integralmente nella dottrina anarchica. E infatti Krapotkin sostiene che dalla proposizione: « tratta gli altri come vuoi essere trattato tu stesso », deriva il diritto di uccidere i malvagi e i dannosi, perchè l'uomo razionale esige di essere egli stesso ucciso se diventa un mariuolo o un individuo pericoloso, « parce que nous demandons qu'on nous tue, nous, comme des bêtes venineuses, si nous allons faire invasion au Tonkin ou chez des Zoulous qui ne nous ont jamais fait aucun mal. Nous disons à nos fils, à nos amis : tue-moi si, je me mets jamais du parti de l'invasion ».

La Morale anarchiste p. 44 e s., 43.

Ma siffatta tesi del razionalismo dogmatico s'infrange di fronte a due ordini di considerazioni.

Anzitutto, perchè si potesse sostenere che con la sua ragion pratica pura il delinquente riconosce di dover essere punito, bisognerebbe che ogni uomo razionalmente riconoscesse come delitti quelli che sono scritti nel codice penale esistente, ovvero che determinasse lui quali sono le azioni che costituiscono delitti, ossia che ogni uomo facesse il suo codice penale. Altrimenti se ciò che è delitto è stabilito da altri per lui (dal legislatore) ed egli deve subire la pena per un'azione che la sua ragione non riconosce

come delitto, non c'è certo coincidenza del libero e razionale volere dell'individuo con la legge, e quindi non v'è razionalità. Ma siffatto riconoscimento, da parte delle ragioni di tutti, che le azioni punite come delitti dal codice penale esistente, siano veramente delitti, non v'è mai. Non v'è, come è ovvio, per i cosiddetti reati politici (che ne abbracciano tanti di comuni: omicidi, incendi, violazioni della proprietà). Nè v'è nemmeno per i cosiddetti reati comuni: e basti pensare ai reati sessuali (che sono reati per un codice d'un tempo e d'un paese, non lo sono per quello d'un altro; che sono variamente configurati qua e là; e che quindi, se sono fatti diversamente qualificati dal legislatore, tanto più legittimamente lo sono dagl'individui), all'adulterio, al procurato aborto, alla caccia di contrabbando in regime feudale, al contrabbando doganale oggi, al seppellimento di Polinice per la legge di Creonte, alle violazioni delle leggi tributarie, alle infrazioni alle leggi di pubblica sicurezza, allo stesso furto, dal momento che vi sono molti la cui *ragione* ritiene che sia invece furto la proprietà. — Conseguentemente, non venendo i fatti che sono considerati come reati dal codice penale esistente, riconosciuti come tali dalle ragioni di tutti, occorrerebbe, perchè reggesse l'identità di legge e libertà, ossia l'eliminazione dell'imposizione d'alcunchè ad una ragione che non vi consente, che ognuno determinasse da sè quali sono le azioni che costituiscono delitti, ossia creasse il suo codice penale. Questo

sarebbe pretto caos e perfetta anarchia. E a ciò porta necessariamente il dogmatismo razionalistico o idealistico, quando non vengano con sotterfugi palliate le conseguenze di cui esso è gravido. Non si evita quel caos, non si costituisce e si mantiene il diritto penale, se non riconoscendo che questo posa non sulla razionalità, ma sull'elemento irrazionale dell'imposizione di disposizioni a menti che non le approvano, cioè sull'autorità e sull'imperio.

Ma, in secondo luogo, nemmeno nel caso che l'individuo sia punito per un'azione che egli riconosce come reato e che come tale avrebbe scritta in un *suo* codice penale, si può dire che in generale vi sia riconoscimento da parte della ragione del condannato che la sentenza che lo colpisce è giusta, vi sia, cioè, se non *volontà* da parte sua di essere punito, almeno riconoscimento razionale di *doverlo* essere.

Egli, infatti, nel suo codice penale non avrebbe potuto inscrivere come reati se non questa o quest'altra azione in generale, questa o quest'altra azione-tipo, questo o quest'altro contorno generico di azione: il furto, l'omicidio, genericamente caratterizzati. Ma un'azione in generale non esiste; non esiste *il* furto, non esiste *l'*omicidio in generale. Esiste soltanto *questa* azione che con le sue precise configurazioni e particolarità, che solo la fanno essere *quella data* azione, è assolutamente unica, irripetibile, irriproducibile, e che quindi si rifiuta di essere genericizzata e collocata in una sola classe con altre, le quali hanno,

sì, con essa alcuni elementi simili, ma ne hanno anche altri dissimili, per cui nessuna ragione c'è di identificarle, tenendo presenti i soli elementi simili, anzichè, tenendo presenti i dissimili, di separarle. Esiste dunque non *il* furto, non *l'*omicidio, ma *questo* furto, *questo* omicidio, che può essere giustificato, scusato, necessario, persino morale. — Ora colui che ha, sia pure, iscritto nel suo codice penale come reato una certa azione in generale (il furto, l'omicidio) avendo ora compiuto, non *l'azione in generale* qualificata come reato, ma un'azione particolare, avvenuta in condizioni speciali, dissimile da ogni altra, con ogni altra inconfondibile; avendo compiuto, non l'omicidio in generale, ma questo particolare omicidio, venuto alla luce in circostanze sue proprie, che, tali e quali, non ci furono mai e non ci saranno mai in alcun altro omicidio; esige ragionevolmente di essere giudicato in base a *tutte* le particolarità presenti nell'azione specifica da lui compiuta, e tenuto conto di *tutte* esse. Ma ciò vuol dire tener conto della intera situazione dell'individuo agente, dei suoi movimenti passionali, delle vicine e lontane ragioni di essi, del suo carattere e dell'effetto che quei moti di passione su tale carattere non potevano non avere, della sua costituzione fisio-psichica, di tutta la storia della sua vita e dell'influsso che ogni più piccolo evento di essa ha avuto sulle sue disposizioni spirituali e quindi sul fatto ora compiuto, di tutte le menome particolarità ambientali in cui la sua azione

si maturò. Egli esige con ragione che per giudicarlo ci si ponga interamente dal suo punto di vista del momento in cui compiva il reato, o (come dice appunto la frase con cui ognuno che ha compiuto un'azione *genericamente* condannevole fa appello a una giustizia che voglia essere davvero e del tutto razionale) che ci si metta nei suoi panni. Ma questo non è altro che diventare lo stesso reo quale era nel momento in cui compiva il reato. Non è altro, perciò, che trovare, precisamente come egli ha trovato, quel reato quale da farsi. Non è altro, adunque, che assolvere.

Da ciò la conseguenza, affermata dal Cristianesimo, il quale non è, per tanta parte, se non razionalismo assoluto, puro e astraente dalla mera, irrazionale, bruta necessità di fatto — conseguenza da questo punto di vista inevitabile: che, cioè, non si debba giudicare. Da ciò il principio del giudizio dei pari, ossia di persone che vivendo, almeno press'a poco, la stessa vita del giudicando, possano, in qualche misura, valutare, apprezzare e far entrare in linea di conto la situazione psicologica sua. Da ciò la conclusione che, se dovesse imperare la pura razionalità, il giudizio su chi ha compiuto un reato dovrebbe essere lasciato alla stessa persona che l'ha commesso, perchè essa sola vede in sè, essa sola conosce *tutte* le particolarità esterne ed interne che hanno accompagnato l'azione, essa sola è il vero e preciso suo proprio pari. Ma abbandono del giudizio su di sè al delin-

S. *Matteo*, VII, 1.

quente, vorrebbe, ancora, dire in generale assoluzione. Chè ciascuno di noi scorge troppo bene che ogni azione che abbiamo compiuta, non potevamo, dato, in *tutti* i particolari, ciò che eravamo in quel momento, non compierla ; e il delinquente non può certo giudicare sè stesso con più ingiusto rigore di quel che lo giudichino dei terzi spassionati ed imparziali, come i criminologi positivisti, i quali riconoscono che solo possono applicarsi provvedimenti per scopo di difesa sociale o di rieducazione dell'individuo, ma non già aver luogo una vera e propria punizione.

Queste considerazioni lumeggiano una critica alla formula kantiana della universalizzazione della massima, e ne sono alla lor volta lumeggiate. Tale formula stabilisce che per determinare se un' azione è da farsi bisogni vedere se la norma che comanda quella data azione, cioè l' azione che viene eseguita in quelle particolari circostanze, possa senza contraddizione erigersi in legge universale. Senonchè o nessuna di tali norme è universalizzabile, o la norma di qualsiasi azione lo è. Poichè infatti (come osservò giustamente il Simmel) la formula kantiana viene a dire che si deve universalizzare la situazione con *tutti* i suoi elementi costitutivi, la legge pretesa universale non è più altro che il caso individuale. Ma, d'altra parte — si deve aggiungere — data la presenza di *tutte* le circostanze nelle quali un'azione si produce (compresa l'indole di chi la compie, il suo particolare svolgimento psichico, gli influssi che hanno

Kant, Vorlesungen, p. 116, 126.

agito su questo ecc.), *tutti* troverebbero quell'azione da farsi, al pari di colui che l'ha fatta, ossia la norma di qualsiasi azione, vale a dire d'ogni concreta azione, che è resa tale soltanto dalle irriproducibili e irripetibili particolarità che l'accompagnano e la formano, è, tenuto conto di tali particolarità, universalizzabile: ripresentandosi tutte queste circostanze, quell'azione, ossia, qualsiasi azione, non potrebbe non essere da *tutti* compiuta.

Taluni dei principî più cari ai dogmatici dell'idealismo assoluto italiani contemporanei, sono tali da dovere, senza che i loro propugnatori se ne rendano conto e abbiano sufficiente perspicacia per fissare conseguenze coordinate alle premesse, condurre inevitabilmente a conclusioni conformi a quelle ora esposte, e quindi alla dimostrazione che la giustizia penale è incompatibile col razionalismo, (da essi così suffragato proprio con principî che lo distruggono), e in quello assolutamente non risolubile, nè a quello riducibile.

GENTILE, *La Riforma della Dialettica hegeliana*, p. 137, 248.

Essi negano, infatti, che l'errore ed il male esistano come fatto positivo; che esistano in chi erra quando erra, in chi fa il male quando lo fa. Il male e l'errore (sostengono) assumono questa qualifica, sono resi tali, solo dal posteriore sorgere della volontà buona e della verità, le quali, nell'atto stesso che fanno diventare un precedente volere o una precedente proposizione male ed errore, li tolgono anche di mezzo. O, facendo capo alla loro astrazione delle

diverse facoltà o attività dello spirito funzionanti talvolta a parte, talvolta insieme: sotto l'impero dell'attività utilitaria, che può agire da sè indipendentemente da quella morale, l'uomo, mentre in lui quest'ultima giace inattiva, dorme o è colpita da catalessi, scorge un certo fatto, poniamo la calunnia, non sotto la qualifica moralmente condannatrice di calunnia, ma sotto quella approvatrice di bene (utilitario), cioè di cosa da farsi, perchè p. e. acuisce l'interesse della conversazione o serve a ritorcere un'ingiuria; ed è solo dopo, quando l'attività morale si è riscossa dal sonno, o, comunque, si è fatta più vivida, che quel fatto, il quale allora appariva come il bene di intensificare l'interesse della conversazione o di accrescere avversari a una persona da noi reputata malvagia, apparisce come male, come calunnia. Donde, questi scrittori procedono a porre il principio che per giudicare bisogna collocarsi nelle condizioni della persona giudicata.

CROCE, *Filosofia della Pratica* (1919), p. 138.

Ibid., p. 140.

Ma che cosa derivi da ciò è ineluttabilmente chiaro. Come potrei io, sulla base del puro razionalismo, essere punito per un'azione, che, quando la compivo, scorgevo, non come delitto, ma come da farsi, ossia come bene, bene utilitario, sì, ma che, allora, essendo viva in me solo l'attività utilitaria, era l'unico bene che io potessi scorgere, ossia l'unico mio bene? Come potrei essere, razionalmente, punito perciò che (allora) era per me il bene, e come potrei riconoscere razionale e giusta una siffatta pu-

nizione? Forse perchè altri sin da allora scorgeva come male ciò che a me pareva allora bene? No, perchè, dovendo questo *altri* mettersi per giudicare nelle condizioni della persona giudicata, deve vedere come vedevo io quando compivo l'azione, e quindi trovare questa da farsi come e perchè l'ho trovata io; chè, se non vuol mettersi nelle condizioni del giudicabile, e vuol giudicarlo rimanendo chiuso nel suo punto di vista, allora è una ragione altrui che impone alla mia alcunchè senza che io ne riconosca la razionalità, vi consenta, trovi giusto ed approvi, ossia vien meno la coincidenza di legge e libertà. O forse dovrò essere punito per aver fatto ciò che allora scorgevo come bene, perchè ora lo scorgo anch'io come male? Se mai, dunque, solo quando ciò accade. Ma neppure. Perchè anche il mio *io* di oggi giudicante deve porsi nelle condizioni e dal punto di vista del mio *io* d'allora giudicando. Io devo essere giusto anche con me stesso. E così ponendomi, ossia ridiventando il mio *io* di allora, troverò, al pari che nel caso precedente, quell'azione da farsi, precisamente come e perchè l'ha trovata il mio *io* di allora. Senza contare che, secondo un'osservazione che enuncia eziando il Guyau (il quale è anch'egli convinto che la giustizia penale non sia risolubile in elementi razionali e rimanga una necessità di mero fatto impermeabile alla ragione, ossia, secondo il suo linguaggio, che la sanzione penale non sia una sanzione morale), se il delinquente riconosce di dover essere

Esquisse d'une morale ecc., V ediz., p. 191, 182.

punito egli è già convertito, e non occorre più punirlo. Infatti il suo stato di coscienza peccaminoso è passato, non c'è più, tanto che il suo stato di coscienza attuale lo rigetta e lo disapprova; e allora non c'è più ragione di punire.

Da queste considerazioni (di cui l'ultima potremo svolgere solo successivamente, perchè a renderla più chiara occorrono precedenti dilucidazioni) risulta impossibile, non ostante gli esercizi di destrezza dei dogmatici, di risolvere la giustizia penale in fattori di razionalità, di farla apparire tale che possa dar conto di sè davanti al tribunale della ragione pura. Essa ci risulta una semplice cosa di fatto, una mera necessità pratica impermeabile alla ragione. Nemmeno questa istituzione, senza la quale la compagine umana sprofonderebbe in un baratro di sangue, quadra con la razionalità o può essere da questa spiegata o sorretta. Essa, indispensabile com'è all'esistenza del mondo umano, si palesa, come tutto il resto che a tale esistenza è richiesto, un fatto di imposizione d'una ragione su di un'altra che non consente e non approva, un fatto di coercizione che esclude ogni coincidenza di libero volere e legge, un'opera d'autorità che vale come mera coazione ed imperio.

Vediamo infine come stiano le cose riguardo all'ultimo degli istituti che abbiamo indicati come quelli in cui apparentemente la razionalità si realizza: le assemblee deliberative.

In esse, intorno alle disposizioni legislative da

prendere, si discute, e poichè abbiamo visto che la discussione non serve a nulla, tanto varrebbe procedere subito e senz'altro alla votazione: comunque, checchè si pensi degli effetti della discussione, certo è che questa mette capo, per essere chiusa e perchè sia deciso quale dei contrastanti pareri in essa sostenuti abbia a trionfare, alla votazione.

Ora, questo fatto della votazione in cui la discussione si risolve, rappresenta un fatto razionale, in cui cioè il libero volere d'ognuno coincida con la legge (la decisione), o un fatto irrazionale, cioè di semplice imperio d'una ragione su di un'altra?

Si deve dire della votazione con cui si chiude una discussione e si decide il da farsi, la stessa cosa che, come si vide, va detta del tribunale: cioè che, se essa fosse un fatto razionale non esisterebbe. Mediante lo scambio delle ragioni, mediante la discussione, gli spiriti si sarebbero, ciascuno almeno col far proprio parzialmente il punto di vista dell'altro, accordati e unificati; si sarebbe fatta l'unanimità; ognuno scorgerebbe quel certo provvedimento, consentito da tutti, come propria volontà; esso sarebbe il parere di tutti e tutti sarebbero di quell'unico parere; libero volere o libertà d'ogni singolo e decisione coinciderebbero; e non vi sarebbe più bisogno della votazione per sapere *quale* parere debba trionfare, dal momento che vi sarebbe un parere solo.

Ma perchè invece dopo una discussione si passa al voto? Perchè c'è e perdura fra gli spiriti un di-

saccordo insanabile. Perchè ad un certo punto della reciproca esposizione degli argomenti e del loro vicendevole urto, che mai non terminerebbe per la ragione precedentemente messa in luce che la discussione non serve che a rendere i contendenti più chiaramente e analiticamente convinti della verità della propria opinione e a persuadere ciascuno di essi che l'avversario aberra, fa dei sofismi, non vuol cedere all' «evidenza»,—a un certo punto, ciascuno mentalmente conclude: tutto è inutile; non serve ragionare, non c'è, o non ci sarebbe, se non un atto di autorità, che facesse tacere gli *sragionamenti* di costui e gli imponesse con la *forza,* poichè non vuol udire la *ragione*, quella che è veramente la (mia) ragione. Dopo avere, insomma, a lungo discusso, e inutilmente, cioè senza poter accordarsi, essendo pur d'uopo cessare una qualche volta di discutere e passare all'azione, e d'altra parte continuando le menti a rimanere in conflitto e ad affacciare inesauribilmente argomenti, si dice: ora basta, ragionare ulteriormente è inutile. È il momento in cui si dovrebbe passare alla violenza corporea, alla guerra, affinchè quel parere o quell'idea che resta in questa prevalente (e solo mediante essa un'idea può restar prevalente perchè, sul terreno razionale, sul terreno della discussione e delle ragioni, tutte le idee continuano indefinitamente a restar a galla una accanto all'altra), districandosi dall'interminabile e ormai inutile scambio di argomenti, potesse tradursi nei fatti.

Invece che alla violenza corporea si ricorre al voto. Ma questo non è che forza, presunzione di forza, simbolo di forza. Si viene a dire col voto: si faccia così, perchè voglio così. Quando si viene al voto e si dice « sì », si dice « così », « sia così », « *sic* », « *sic volo sic jubeo* », e, esattamente « *sit pro ratione* » (cioè in luogo delle ragioni che è inutile ormai continuar a scambiarsi) *voluntas*. La questione è dunque troncata mediante un atto di mera autorità e di forza, sulla presunzione e la convenzionale ammissione che la maggioranza sia quella che possiede maggior quantità di forza fisica e che quindi in un conflitto corporeo rimarrebbe prevalente e riuscirebbe così ad imporre il suo parere. È troncata, dunque, con l'accettazione del parere della maggioranza unicamente perchè è il parere d'un'autorità suffulta da più grande forza. Ossia è troncata, non già su di una base razionale, ma sulla base del semplice imperio; è troncata col riconoscimento che la soluzione non può avvenire se non per opera di questo.

Ce ne persuaderemo ancor meglio se rifletteremo come dal punto di vista razionale sia assolutamente assurdo che si effettui ciò che la maggioranza vuole, ossia che quel parere a favore del quale il numero maggiore di persone dice « sì », cioè « si faccia così, perchè così mi piace », debba ritenersi più ragionevole, utile, buono di quello a cui favore si è espresso in tal modo il numero minore, e perciò

prevalere su quest'ultimo. Dal punto di vista razionale, bisognerebbe quasi concludere nel senso opposto, vale a dire che, perchè i più illuminati, i più intelligenti, i più prudenti, sono i meno, il parere dei meno ha maggior probabilità di essere il migliore e dovrebbe quindi esser quello che prevale. Prevale, dunque, il parere dei più, non perchè sul terreno della pura razionalità si possa dimostrare superiore, ma unicamente per il fatto materiale e irrazionale che a favore di esso c'è la presunzione che militi maggior forza, e perchè quindi tutti riconoscono (anche senza accorgersene) che nessuna soluzione politica è possibile se non sulla base dell'imposizione.

E si osservi inoltre: quale motivo *razionale* può spiegare il senso di ossequio o almeno di conclusiva rassegnazione, come davanti ad una sentenza definitiva, suprema, quasi d'un magistrato pressochè superumano, che proviamo quando la maggioranza ha sanzionato col suo voto un certo parere? Il senso che si esprimerebbe così: « non c'è altro da dire », « *Roma locuta est* »? Noi diffidiamo dell'individuo, temiamo i suoi abusi, le sue prepotenze, il suo spirito di sopraffazione, e tanto diffidiamo, sospettiamo e pensiamo male di lui, che creiamo, proprio per difendercene, i tribunali e le gendarmerie. Ma ecco moltiplicato quell'individuo per cento, per mille, per un milione; eccolo diventato maggioranza (e con ciò forse moltiplicato per cento, per mille,

per un milione, quello spirito di sopraffazione e di abuso che tanto temiamo nel singolo), ed ecco in questa guisa creata l'ultima istanza per ogni decisione politica e sociale (e anche morale, religiosa, estetica), l'istanza davanti alla quale si riconosce di doversi inchinare. Ciò non regge sul terreno razionale puro, tanto è vero che non si può negare che le più crudeli ingiustizie (persecuzioni, negazione di libertà di pensiero, di culto, di domicilio ecc.) siano state volute e compite appunto dalla maggioranza, e i più flagranti errori e le più grosse superstizioni propugnate e sostenute da essa. Che vuol dire, adunque, questo ossequio alla maggioranza che certo non posa su di una base di razionalità? Vuol dire che implicitamente si riconosce che tutte le soluzioni più importanti per la nostra vita comune umana non possono avvenire sulla base della razionalità (la quale offrendo argomenti per tutte le tesi, toglie la possibilità della soluzione), ma unicamente lo possono per opera d'una decisione autoritaria; e che si accetta la supremazia del parere della maggioranza, non perchè sia il più ragionevole, ma perchè è, o è presunto essere, quello che potrebbe imporsi agli altri contrastanti per mezzo della più grande forza che esso possiede. Vuol dire il riconoscimento della verità (la quale verrà più oltre sempre meglio in luce) che ciò che deve in linea di fatto valere come diritto e giustizia è quella visuale del diritto e della giustizia che può imporsi con la forza e come atto

di mera autorità. Vuol dire, dunque, la condanna del dogmatismo razionalistico o idealistico il quale pretende che il mondo in generale, e il mondo umano in particolare, sia tutto trasparente alla ragione o allo spirito, e fatto di spirito e ragione.

Ma da queste considerazioni discende un'importante conseguenza. La teoria che il parere della maggioranza abbia a prevalere poggia, come abbiamo dimostrato, sulla presunzione che essa possegga la più grande quantità di forza, ossia sul principio che debba predominare il parere o l'idea suffulta da maggior forza. Ora, se questo è il principio, nessuna giustificazione *razionale*, nessun genuino *diritto*, possiede il governo della maggioranza, in confronto del governo di un'altra qualsiasi forza, del monarca assoluto, dell'oligarchia nobiliare di ieri, della dittatura proletaria di domani; e ciò perchè quel governo della maggioranza non si regge meno di questi da ultimo unicamente in virtù del riconoscimento che essa ha per sè la forza. Tutte quelle diverse forme di reggimento posano del pari sulla medesima base. Non è ammissibile, adunque criticare il dispotismo monarchico, il predominio della casta nobiliare, la dittatura proletaria, dal punto di vista del *diritto*, collocandosi sulla piattaforma del governo di maggioranza, come se questa si fondasse sulla razionalità e non fosse invece, al pari di quelli, un fatto di forza e di mera autorità. Tutte quelle forme si trovano nella medesima condizione; nessuna ha minor

diritto razionale, o maggiore, dell'altra; contro nessuna dunque è possibile una critica movente da un'idea di diritto e di razionalità. Si tratta sempre d'una soluzione d'imposizione. Si tratta sempre di ragioni che con la forza impongono ad altre ragioni la *loro* ragione, il *loro* diritto, la *loro* giustizia, che queste altre ragioni non riconoscono, ma subiscono, perchè così vuole chi ha la forza: la forza delle armi o quella del numero che si suppone sia anche prevalente forza fisica. Si tratta sempre, insomma, dell'impossibilità che quella coincidenza tra libero volere d'ogni singolo e legge o Stato, la quale forma l'essenza del dogmatismo idealistico, una sola volta e per qualsiasi via si avveri.

§ 9.

L'inesistenza del popolo.

Prima di passar a dimostrare come l'imposizione e l'imperio su cui si reggono essenzialmente i rapporti politici tra cittadini nell'interno dello Stato, siano anche ciò su cui soltanto si reggono e possono reggersi i rapporti tra Stato e Stato, occorre dissipare un pregiudizio, il quale si costruisce sulla personalizzazione d'una semplice parola, ed è quello soprattutto che impedisce di scorgere, o serve a palliare, la presenza necessaria ed eterna del fatto di puro imperio specie nei rapporti internazionali.

Questo pregiudizio è quello dell'esistenza del popolo.

Quando, contro tale pregiudizio, si afferma che il popolo non esiste, non si vuol naturalmente negare che esistano particolari caratteri, sia corporali, sia spirituali (quest'ultimi, certe disposizioni psichiche determinate da una certa storia, da un certo costume, da una certa cultura ecc., che si comprendono sotto il nome di sentimento nazionale), particolari caratteri esistenti in certi individui, i quali caratteri, quando vogliamo tenerli presenti e accentuarli sui caratteri differenziali che pur distinguono ciascuno di quegli individui da ciascun altro, ci permettono di raggruppare tutti gli individui che li posseggono in una sola classe, e designarli con un unico nome collettivo, « italiani », « francesi ».

Con quella negazione, si intende semplicemente prendere posizione contro il « realismo » della Scolastica a favore del « nominalismo », negare l'esistenza della « cavallinità » sopra od a parte i singoli cavalli (il che non esclude che questi abbiano caratteri che li distinguono dai buoi e ci permettono di raggrupparli separatamente da questi, appiccicando, per così dire, su ciascuno di loro il cartellino « cavallo »); negare quindi l'esistenza del « popolo » come entità metafisica, come *ens rationis,* come unità metempirica e ultrasensibile esistente in qualche misteriosa guisa sopra i singoli cittadini.

« Popolo », e così « Italia », « Germania », non sono che nomi, nomi collettivi con cui si designa

per comodità e in considerazione di quelli che sono i nostri bisogni del momento, un certo gruppo di individui, che sono simili, ma anche dissimili, e di cui, usando quel nome collettivo, vogliamo accentuare e tener presenti i caratteri di somiglianza su quelli di dissomiglianza: — individui, i quali soltanto, e non il « popolo », hanno esistenza. Non sono, dunque, quelli, se non cartellini che, in qualche limite a nostro arbitrio, appiccichiamo sugli individui. In quale limite d'arbitrio? Non certo in quello che noi possiamo appiccicare il cartellino indicando caratteri che non esistano realmente negli individui e che siano creazioni cervellottiche nostre; ma in quello che possiamo appiccicare uno od un altro cartellino (e così fare un raggruppamento diverso) a seconda dei caratteri degli individui che vogliamo tener presenti. Un droghiere che abbia dei vasi contenenti olio di ricino ed altri contenenti olio di mandorle, se vuol tener raggruppate separatamente queste due sostanze porrà sui primi vasi il cartellino « olio di ricino » e sui secondi quello « olio di mandorle »; ma se ha bisogno di raggruppare separatamente le sostanze liquide dalle solide, toglierà quei cartellini e porrà tanto sui primi vasi quanto sui secondi il cartellino « liquido », mentre porrà il cartellino « solido » sui vasi contenenti la soda e la potassa. Egli mette dunque il cartellino a suo arbitrio, a seconda dei suoi bisogni od interessi del momento, ma sempre designando qualità effettiva-

mente esistenti nei corpi. Così noi con gli uomini. Siamo nazionalisti e patriotti? Il cartellino che preferiremo mettere sarà: « italiano », « tedesco », e il rispettivo raggruppamento separato sarà per noi dominante. Ma apparteniamo all'internazionale comunista? Allora, toglieremo dagli uomini quei cartellini e porremo questi altri: « borghese », « proletario », e con ciò faremo una separazione e un raggruppamento che intersecano quei due primi e vanno ad essi sopra, e tanto più quei due primi ci parranno insignificanti, quanto più siamo comunisti convinti.

Tale il significato della negazione dell'esistenza del « popolo ». Negazione non superflua. E ciò non solo perchè nel campo teoretico vi sono molti che pensano che il « popolo » esista come una specie di entità impalpabile e invisibile, come una specie di anima sostanziale collettiva, come una certa forza metafisica, l'« italianità », la « germanicità », la quale abbia in qualche vago modo esistenza fuori e sopra gli individui, e sia quella che discendendo ad incarnarsi in essi li fa essere italiani o tedeschi. Ma altresì perchè l'idea d'una tale metafisica esistenza del « popolo », dell'« Italia », della « Germania », è presente in espressioni che dominano le concezioni politiche correnti (anche se coloro che le usano non se ne accorgono) ed è quella che dà a tali concezioni una falsa, e spesso praticamente pericolosa, lustra di razionalismo.

Così, quando si usano espressioni come queste:

« il popolo vuole », « punire la Germania », « punire l'Inghilterra », « la borghesia deve espiare i suoi delitti », « lasciar libera la Russia di fare l'esperimento d'un certo ordinamento sociale » ; quando si usano cosiffatte espressioni, colui che le usa non può non avere in fondo alla mente, e per quanto in forma vaga, l'idea d'un « popolo » esistente come unità e individualità soprasensibile, come personaggio metempirico, che andando a porre una scheda in un'urna esprime la sua unitaria volontà ; l'idea d'una Germania o d'un'Inghilterra, che, esistenti come impalpabili figure femminili, hanno compiuto un secolo fa un delitto, e possono razionalmente, essendo sempre quelle stesse unitarie persone, venirne oggi punite ; l'idea d'una Russia che essendo del pari una persona, per quanto non suscettibile di cader sotto i sensi, possiede una certa volontà unitaria e sua propria, nella cui estrinsecazione non deve essere disturbata da quelle altre persone che si chiamano Francia o Inghilterra ; l'idea d'una certa donna immateriale chiamata la borghesia, che, essendo quella la quale durante il secolo XIX ha compiuto delle malefatte, deve pagarne il fio alla metà del secolo XX. È sempre la concezione significata dal Carducci (e il poeta poteva legittimamente farlo posto che la concezione, per quanto falsa, è esistente e operante) quando rappresenta Luigi XVI, che, nella Torre,

> a Dio chiede perdono
> De la notte di San Bartolomeo.

Ça Ira.

Cioè, nel 1572 la monarchia, questa signora che vive come quell' unica e duratura personalità attraverso parecchi secoli, ha compiuto il delitto della strage degli Ugonotti; perciò è giusto e razionale decapitarla nel 1793.

Ma tutto ciò non è che l' ipostasi di meri nomi la personalizzazione di pure parole. Chi sa scrutare addentro in queste scorge tosto che non esiste il popolo, ma i cittadini; non la Russia o l'Inghilterra, ma i russi e gl'inglesi; non la monarchia, ma i monarchi. E nel medesimo tempo che ciò si scorge, la razionalità di cui quelle frasi ammantano certi fatti e certi postulati scompaiono, per lasciar venire alla luce che questi non sono se non necessità od esigenze materiali, impermeabili alla ragione, non risolubili in essa, da essa non giustificabili; non sono se non rapporti di pura autorità e forza che hanno luogo semplicemente in virtù del loro esser tali e non in virtù d'alcun argomento razionale.

Allora, infatti, si scorge tosto che dire « il popolo vuole », è un non senso, perchè il popolo non esiste e quindi non può volere, ed esistono solo i cittadini, i quali effettivamente vogliono, ma in senso divergente; per cui quella frase « il popolo vuole » (che maschera il fatto irrazionale della sempre presente imposizione, facendo apparire che esista invece un'unitaria volontà di tutti, la quale si traduca liberamente nella decisione) ci si risolve in questa realtà, che vi sono alcuni che vogliono e altri che non vo-

gliono, e perciò volontà che si impongono ad altre che non consentono e soggiaciono. È osservazione banale che un « popolo » cangia la volontà cosiddetta sua, così repentinamente e radicalmente che se ciò avvenisse in un individuo questo risulterebbe pazzo: diventa, letteralmente da una settimana all'altra, da « popolo » che ha voluto e acclamato la guerra, « popolo » che la maldice, da « popolo » che vuole l'alleanza con certi Stati, « popolo » che vuole combatterli, da monarchico comunista e poi ancora da comunista monarchico; e viceversa. Ed è pure osservazione banale che ciò non si spiega se non riconoscendo che non esiste volontà dell'entità e unità supersensibile « popolo » (la quale, se esistesse, risulterebbe dal suo comportarsi, come ora si rilevava, quella d'un pazzo), che non esiste tale volontà perchè nemmeno esiste l'entità « popolo » ; e che invece non esistono se non volontà di individui (o, forse, più esattamente, secondo si vedrà fra poco, di stati di coscienza individuali): volontà di certi o di cert'altri individui che alternativamente acquistando, in un modo o in un altro, predominante forza e autorità, e mediante queste imponendo la propria volontà su quella dei rimanenti individui, ammantano tutti volta a volta questa loro volontà predominante, ossia questo fatto di mero imperio, col nome di volontà del « popolo », personalizzando così una parola, allo scopo di dare il carattere di razionalità, consistente nell'identità del libero volere di tutti con lo Stato, a ciò

che non è che una realtà materiale di fatto, di forza, di coercizione, una realtà quindi resistente alla ragione e in questa non risolubile.

Del pari, se si scorge chiaro che il « popolo » non esiste, si vede anche subito che nessun argomento razionale può fondare l'esigenza espressa nella frase: la Russia, l' Ungheria, la Germania, devono essere lasciate libere di adottare il sistema politico o sociale che vogliono, senza intervento e coercizione da parte di altri Stati. Si avrebbe diritto, con questa frase, di fare, come si pretende, appello alla razionalità, la quale opina che il libero volere sia quello da cui deve estrinsecarsi lo Stato e che deve diventare Stato, solo se la Russia, l' Ungheria, la Germania esistessero come, in certa guisa, persone ultrasensibili, e, come tali, improntassero il loro libero volere nella foggia di Stato da esse plasmato. Ma sostituiamo a quelle parole personalizzate e fatte diventare ipostasi, la realtà. E allora vedremo che quella frase deve tradursi in quest'altra: alcuni russi, ungheresi, tedeschi, devono essere lasciati liberi di adottare il sistema politico o sociale che vogliono, contro e sopra la volontà di altri russi, ungheresi, tedeschi. Ma tradotta, così, nella realtà, ecco che quella frase non ci dà più un fondamento razionale per concludere: dunque nessun intervento e coercizione deve aver luogo da parte degli altri Stati. La conclusione apparentemente reggeva finchè si accettava senza analizzarla la personificazione del puro nome « Rus-

sia » ecc. erigendolo in entità posseditrice d'una volontà unitaria e avente il diritto di non vedersela conculcata. Ma non regge più quando sotto quella personificazione d'un nome abbiamo visto la realtà: cioè, l'imposizione di alcune volontà su altre volontà, ossia appunto quella coercizione che si asserisce voler evitare venga apportata dall' intervento d' un altro Stato, il quale adunque apporterebbe invece forse, non la coercizione, ma l'impedimento a una troppo violenta coercizione. Anche sotto la frase, quindi, « sia lasciata al popolo tale libertà di adattare l'assetto che vuole », non c'è, non ostante la sua apparenza razionale e di diritto puro, che il postulato di mera potenza d'uno o d'un altro partito.

Finalmente, veduto una volta che il « popolo » non esiste, perde ogni fondamento razionale il concetto, pur così corrente, e pur richiesto ineluttabilmente da necessità materiali, della punizione d'un popolo.

Che significa, considerata la cosa dal punto di vista razionale, punire un popolo? Precisamente quello stesso che significa decapitare nel 1793 la « monarchia » per un delitto da essa commesso nel 1572.

Il « popolo » tale, — si ragiona — entità metafisica unitaria, ha compiuto, poniamo, il delitto di scatenare sul mondo una guerra micidiale. Di tale delitto dev'essere punito col far ricadere su di *lui*, persona, immateriale, sì, ma persona, del dolore e del

male. E quindi puniamo il « popolo », la « Germania », l'« Austria », coi bombardamenti, con le occupazioni di territorio, coi blocchi economici, con l'imposizione di indennità. Ma su chi casca il male e il dolore, in cui consiste la punizione che in tal guisa irroghiamo al metafisico individuo « popolo », « Germania », « Austria » ? Non su questo individuo, che non esiste; ma su cittadini, su tedeschi, su austriaci effettivamente esistenti e viventi. Senonchè, siccome a volere il delitto che si punisce non è stata la metafisica volontà dell'entità metempirica « popolo », « Germania », « Austria », ma le volontà di alcuni tedeschi od austriaci contro le volontà di altri tedeschi ed austriaci e mediante imposizione su queste, così con quelle punizioni noi colpiamo ciecamente, e sappiamo con tutta sicurezza di ciecamente colpire, individui che non hanno affatto voluto e compiuto il delitto che si asserisce punire, e che ne sono del tutto innocenti: coi bombardamenti, le occupazioni ed i blocchi colpiamo e facciamo soffrire o morire donne che hanno abborrito la guerra, bambini nati ieri che non sanno nemmeno che cosa la guerra sia; col pagamento di indennità facciamo economicamente soffrire anche gli individui che nasceranno domani e che sono quindi tanto poco responsabili del delitto che si pretende punire, che al momento in cui esso aveva luogo non erano neppure di questo mondo. Punendo, insomma, il « popolo » con assurdo peggiore ancora di quello per cui in età

remote si punivano gli oggetti inanimati o gli animali, noi puniamo un nome, « Germania », « Austria », puniamo un aggettivo, « tedesco », « austriaco ». E con cieca arbitrarietà colpiamo individui innocenti, unicamente perchè vi è rimasto attaccato quel nome e quell'aggettivo, perchè con l'uno e con l'altro continuiamo a designarli esteriormente.

La punizione del « popolo » è dunque un fatto assolutamente irrazionale. Pure è un fatto indispensabile. Senza di essa ogni per quanto piccola garanzia che la vita internazionale non si trasformi del tutto in una serie incessante di aggressioni, favorite e sollecitate dalla sicurezza dell'impunità, svanirebbe. Senza l'assurdo di far pagare agli innocenti indennità per danni da essi non compiuti e voluti, ma compiuti e voluti da altri, da un lato ogni Stato avrebbe una remora di meno per precipitarsi alla guerra, dall'altro non sarebbe possibile compensare i danni che la guerra ha arrecato ai cittadini del paese assalito. Senza, in generale, far soffrire gli innocenti (e già nello stesso fatto della guerra, che, almeno talvolta, come nel caso di resistenza ad un'aggressione, non si può non riconoscere necessaria, soffrono e muoiono d'ambo i lati degli innocenti, cioè degli individui che non vogliono il fatto di cui subiscono la punizione), senza far soffrire gli innocenti per piegare volontà altre dalle loro, ogni guerra ingiusta, ogni aggressione, ogni sopraffazione politica raggiungerebbe il suo effetto. Arrestarsi dinanzi al fatto, pure

eminentemente irrazionale, di far soffrire l'innocente per il reo, sarebbe la stessa cosa ed avrebbe le stesse conseguenze dell'arrestarsi dinanzi al fatto, pure altrettanto irrazionale, che per sorreggere e nutrire la nostra vita occorre la distruzione di altre vite, innocenti e che hanno pari diritto alla vita, e perciò lasciarsi morire di fame. — E che vuol dire questo, se non che, anche in tale questione della punizione dei « popoli », ci troviamo di fronte ad una necessità materiale, di puro fatto non riducibile a ragione, cieca nel senso che la razionalità non riesce ad illuminarla?

Ma a questo punto diventa chiaro lo svolgimento, che ci eravamo precedentemente riservati di fare, d'un'argomentazione contro la razionalità della pena nella sua applicazione ai singoli individui.

C'è, infatti, differenza tra il caso dei popoli e il caso degli individui? Il popolo non è che un insieme di individui mutanti, che si designa esteriormente con un nome collettivo, « Germania », « Italia », nome che non ha nessun contenuto al di fuori dell'insieme dei singoli individui che designa, per modo che, punendo il « popolo », non si colpiscono mai gli individui che si sono resi colpevoli del delitto che si vuol punire. Ma molti e autorevolissimi pensatori ritengono che l'individuo alla sua volta non sia se non un insieme di pensieri e di volizioni mutanti, una corrente di stati di coscienza, che esteriormente si designa con un nome collettivo,

« Pietro », « Paolo », nome che, dal suo canto, nulla è se non l'indicazione esterna, il cartellino, che, tanto per intenderci, poniamo su quel corso di pensieri e volizioni. Si punisce oggi colui che si chiama Paolo, perchè ieri colui che chiamavamo sempre Paolo ha commesso un delitto. Ma il pensiero, la volizione, lo stato di coscienza, a cui, sotto il nome di Paolo, si fa soffrire oggi la punizione, è forse il pensiero, la volizione, lo stato di coscienza che ieri ha commesso il delitto? Può esserlo; può lo stato di coscienza delittuoso di ieri, prolungarsi, vivere ancora in quello di oggi il quale, impenitente e ancora peccaminoso, prosegue a carezzare dentro di sè l'idea o il ricordo del peccato, gode dei suoi frutti, non lo rinnega. Ma può anche non esserlo; può, come spessissimo accade, lo stato di coscienza di oggi, designato sempre esteriormente come Paolo, condannare e riprovare ciò che ha compiuto lo stato di coscienza di ieri, il quale allora con quello di oggi non ha più di comune se non il cartellino esteriore, il nome Paolo, che si continua ad applicargli. In quest'ultimo caso la punizione, la quale dovrebbe colpire uno stato di coscienza che non c'è più, colpisce quello che c'è ed è innocente in luogo di quello colpevole che più non c'è; quello che ha peccato non c'è più, e quindi la punizione non lo colpisce, quello che c'è ed è punito non ha peccato. Nel caso dei popoli risultava che si punivano individui diversi dai colpevoli, non perchè avessero commesso

il delitto, ma unicamente per un nome che portano, per un aggettivo che li designa, perchè cioè si chiamano con lo stesso aggettivo, « tedeschi », « austriaci », o con lo stesso nome personalizzato, « Austria », « Germania », con cui si chiamano anche altri individui veramente colpevoli. Nel caso dell'individuo, quando lo stato di coscienza sia mutato, accade la stessa cosa : cioè si punisce uno stato di coscienza, non perchè abbia esso compiuto un delitto, ma unicamente per un nome che porta, perchè cioè si continua a designarlo con lo stesso nome, « Pietro », « Paolo », con cui si designava ieri lo stato di coscienza che il delitto effettivamente ha commesso. Ora, poichè non si vede nell'interno degli spiriti e non si può quindi quasi mai sapere se lo stato di coscienza peccaminoso perduri o sia stato sostituito da uno stato di coscienza che lo condanna e lo respinge con orrore da sè, così è forza concludere almeno questo, che punendo l'individuo si è sempre davanti all'indecifrabile incertezza se si punisca una coscienza che è ancora colpevole o una che non lo è più.

Pena dei popoli e pena degli individui ci si riconfermano dunque essere due realtà di mero fatto e di cieca necessità, elementi materiali irriducibili e ultimi che la ragione trova dinanzi a sè senza poter schiarire, padroneggiare, risolvere in sè, con sè identificare o far combaciare. Elementi di mero fatto che ci riattestano come, non ostante ogni sgambetto

e cavillo del dogmatismo idealista, la realtà umana, al pari della realtà in generale, resista insuperabilmente a lasciar dar da intendere che essa sia costituita di spiritualità e razionalità.

§ 10.

La pura autorità nella vita internazionale.

L'eliminazione del pregiudizio dell'esistenza del «popolo» ci consente di mostrare facilmente come, non ostante le declamazioni, fatti di mera autorità, del tutto irriducibili alla razionalità consistente nell'identità del libero volere con la prescrizione, siano e debbano necessariamente esser sempre presenti, seppur si vuole che la compagine umana si mantenga, nei rapporti tra popolo e popolo.

Il mezzo con cui principalmente si pretende che tutti i problemi internazionali possano venir risolti razionalmente, cioè senza l'intervento di atti di puro imperio e di imposizione d'alcunchè a ragioni che non vi consentono, è l'autodecisione, mediante la quale ogni popolo dovrebbe poter decidere da sè circa il suo destino politico, la sua autonomia, la sua aggregazione a questo o a quello Stato. Autodecisione, la quale non è, come è chiaro, se non

l'applicazione del principio fondamentale del razionalismo e del liberalismo consistente nell'affermare l'identità, di fatto o almeno di diritto, tra il libero volere o libertà del cittadino e la disposizione legislativa.

Senonchè le considerazioni che abbiamo testè fatte ci mostrano tosto che l'autodecisione d'un popolo è impossibile. Perchè fosse possibile occorrerebbe che il popolo esistesse come personalità metafisica unitaria e che esprimesse come tale la sua unitaria volontà in un senso o nell'altro. Ma, come abbiamo visto, *il* popolo non esiste, ed esistono solo i singoli cittadini. Questi, non quello, decidono. E allora perchè tale loro decisione fosse un'autodecisione, perchè cioè creasse una disposizione legislativa che fosse quella che ogni volontà pone a sè stessa, occorrerebbe ciò che abbiamo sempre visto essere a tal uopo necessario: l'unanimità. Infatti, se la razionalità e la libertà stanno nel fatto che non vi sia coercizione, la disposizione che impera su tutti dev'essere voluta da tutti e non vi dev'essere nessuno che non la voglia e la subisca come cosa voluta dagli altri contro ciò che vuol lui, e pure imperante su lui. Solo, quindi, con l'unanimità si potrebbe dire che la disposizione legislativa presa (autonomia, aggregazione a questo o a quello Stato) è una cosa sola con la libera volontà d'ognuno.

Ma *il* popolo non autodecide nè come entità metafisica, nè come unanime collettività di individui.

Siccome gli spiriti sono sempre e su tutte le questioni *più*, così essi, anche circa il destino politico d'una città, d'una regione, d'un paese, si dividono in maggioranza e minoranza. Il paese riceve allora il destino politico pel quale la maggioranza ha votato. I cento della maggioranza hanno veramente autodeciso, cioè vedono la loro decisione, il loro libero volere, trasformarsi effettivamente nella disposizione legislativa che determina il loro destino politico, diventare effettivamente la loro legge. Ma i novantanove della minoranza, i quali vedono costituirsi, contro il loro voto, contro la loro decisione, una formazione statale, che si impone anche a loro, che essi devono accettare, e che la vedono costituita per opera d'un'espressione di volontà che non è la loro, che è altra dalla loro, cui essi non hanno aderito, contro cui essi hanno accanitamente lottato, che hanno ritenuta nefasta, costoro non autodecidono. Il loro libero volere non trapassa nella disposizione legislativa, essi subiscono la volontà altrui. La cosiddetta autodecisione vuol dire adunque (senza nessuna differenza qualitativa dal caso del tiranno che imponga con armi straniere la sua volontà su quella contraria di tutti i cittadini, o dal caso di un congresso di Potenze che assegni a suo beneplacido questa o quella città o regione a questo o quello Stato) la solita cosa: imposizione della volontà di qualcuno sulla volontà di qualcuno, impossibilità di coincidenza di legge e libertà.

Ma un esempio concreto mostrerà ancor meglio come il principio essenziale del razionalismo e del liberalismo, che la libertà deve coincidere con la legge e a ciò deve servire l'autodecisione, sia assolutamente incompatibile col mantenimento di qualsiasi compagine politica e sociale.

Ad un certo stadio del dibattito intorno alla questione di Fiume venne affacciata anche l'idea d'un plebiscito da indirsi fra quindici anni sopra tutto il disegnato Stato fiumano, Fiume compresavi, e non per Fiume a parte. Questo progetto sollevò vive opposizioni in Italia; perchè si disse: in tal modo la volontà italiana di Fiume sarebbe sommersa e soffocata dalla prevalenza dei voti slavi della regione a cui Fiume viene messa insieme a votare; e l'autodecisione di Fiume, che, presa questa città da sè, suonerebbe nel senso dell'unione con l'Italia, verrebbe frustrata dal fatto che nella regione il voto di Fiume resterebbe in minoranza.

Con ciò si riconosce appunto il principio dianzi posto in luce che per una minoranza che soggiace al voto della maggioranza, non esiste autodecisione. Senonchè, a che cosa conduce il proposito, implicito in quel ragionamento, di voler salvaguardare alla minoranza la possibilità di autodecidere, cioè di vedere effettivamente la sua volontà trasfondersi nella disposizionelegislativa?

Supponiamo, nella città italiana che si asserisce dover votare a parte dal retroterra perchè il suo libero

volere e la sua autodecisione non siano soffocati dal voto di questo, l'esistenza d'una contrada abitata da croati. Allo stesso modo e per la stessa ragione, questa contrada avrebbe il diritto di richiedere d'esser posta in condizione d'esprimere da sè la sua volontà e la sua decisione, affinchè queste non siano oppresse da quelle globali della città a cui la contrada appartiene. Ma supponiamo ancora l' esistenza nella contrada croata di due o tre italiani (od anche d'uno solo); costoro avrebbero del pari il diritto, affinchè la loro espressione di volontà non sia resa vana da quella della maggioranza della contrada in cui abitano e si possa invece realizzare in una loro effettiva autodecisione, che faccia del loro libero volere il loro Stato, di esser posti in condizione di autodecidere da sè indipendentemente dal resto della contrada. E per conseguenza, infine, ogni singolo cittadino avrebbe il diritto di pretendere che la sua volontà circa il suo destino politico debba poter esprimersi e realizzarsi a parte, in modo da costituire effettivamente un'autodecisione, e non una manifestazione di volontà vana perchè non serve ad altro che a farsi conculcare da quella diversa dalla maggioranza del qualsiasi aggregato di cui lo si mette a far parte.

A questo punto si scorge chiaramente come l'autodecisione, questo principio che è nient'altro che lo stesso razionalismo politico, perchè è ciò con cui si tende a realizzare l'essenza di questo, cioè l'identità

di legge e libertà, sia l'assoluta negazione d'ogni realtà sociale.

La legge, lo Stato, dice il dogmatismo razionalistico e idealistico, è (o, se è razionale, deve essere) la stessa volontà dell'individuo, dev'essere la legge che egli stesso si dà, lo Stato che egli stesso crea sopra di sè, la *sua* legge, il *suo* Stato. Ma come può essere così per lo slavo di Trieste, o per l'italiano di Zagabria? Come può essere così per una minoranza politicamente dissidente chiusa in uno Stato cui essa non consente nè aderisce, che non è quindi la *sua* legge? Il razionalismo, perciò, se non vuole a un certo punto del suo progressivamente conseguente attuarsi, rinnegare arbitrariamente sè stesso, se vuole applicare con logica integrità il suo principio che la legge dev'essere non imposta ma voluta, è obbligato ad ammettere che ogni minoranza possa fare Stato a sè, possa farsi il suo Stato nello Stato. Se io sono repubblicano, comunista o mormone, e vivo in uno Stato monarchico, capitalistico o monogamico, dov'è il mio diritto di autodecisione, il diritto che sia la *mia* ragione e la *mia* volontà, e non quella d'altri per me, che fa la mia legge, che decide il mio destino politico, quando io debba accettare le istituzioni monarchiche, capitalistiche, monogamiche, volute dalla maggioranza, o unanimità meno me? In base al razionalismo, che significa identità di legge e libertà, io devo poter dire: ho il diritto di non subire la volontà della maggioranza, quindi devo poter votare

da me; devo poter votare da me il mio codice civile e penale, la mia forma di governo, il mio ordinamento matrimoniale, il mio regime di economia pubblica, i miei rapporti con l'estero. Se col conglobarmi con una maggioranza che la pensa diversamente e col costringermi a votare con essa, si ammette che tutto ciò possa esser voluto per me ed a me imposto dalla volontà della maggioranza, volontà che non è la mia, questo è precisamente toglier via a mio riguardo l'identità di libero volere e legge, ed è quindi, in sostanza, ammettere il principio, negatore di questa identità e dell'idea che solo quando realizza tale identità la legge sia vera legge, il principio che Eraclito enunciava dicendo che « anche l'obbedire alla volontà d'uno solo è legge ».

fram. 33 (Diels)

Nè si creda di obbiettare che una regione, una contrada, un singolo cittadino non sono popolo e devono considerarsi indivisibilmente dall' aggregato di popolo di cui fan parte, poichè si vuole l'autodecisione dei popoli e non delle singole parti o frazioni di essi. Infatti, all'istesso principio che con tale obbiezione si oppone, va applicato il criterio dell'autodecisione, se si vuole praticar questo criterio con conseguenzialità e senza arbitrari rinnegamenti. E cioè: chi può legittimamente stabilire che questo gruppo o questo singolo cittadino non sono popolo, ma frazione del tale o tal altro popolo? Se lo stabilisce qualcuno che non sia quello stesso gruppo o singolo cittadino, già in ciò il principio di auto-

decisione è violato, perchè con ciò altri statuisce per l'uno o per l'altro quale sia il loro destino politico. Lo stesso gruppo, lo stesso singolo cittadino, deve adunque, in base al razionalismo e al principio d'autodecisione, statuire se formano popolo a parte o frazione d'un certo popolo. Se statuiscono che fanno popolo a sè, il principio di autodecisione impone di rispettare tale pronunciato. Quel gruppo, quel singolo cittadino, hanno dunque il diritto di dichiararsi sciolti dallo Stato a cui finora, per imposizione sulla loro volontà della volontà della maggioranza, appartenevano, di costituire da sè il loro Stato, di creare in mezzo allo Stato monarchico, o capitalistico o monogamico, le loro istituzioni repubblicane o comuniste o mormoniche, di obbedire e osservare solo quelle, di vivere secondo quelle, di tracciare attorno alle loro case i confini del loro Stato particolare.

Il razionalismo, e il suo esponente, l'autodecisione, significano dunque la polverizzazione sociale, non vogliono dire altro che l'unico stirneriano. Andrebbe veramente mediante essi, come prevedeva Leopardi, « dissipandosi la stirpe umana in tanti popoli quanti saranno uomini », e si realizzerebbe quel che il Guicciardini faceva dire a un personaggio della sua storia, che cioè verrebbero a « confondersi tutte le signorie e tutti gli imperi, se a ciascuno che è suddito fusse lecito diventar libero » — ossia se legge e libertà dovessero diventare una cosa sola. La ra-

Storia del genere umano.

Storia d'Italia L. II, C. I.

zionalità risulta veramente, quale pareva a Nietzsche (e il suo concetto collima esattamente con quello del Leopardi che estolle le stupende larve e menzogne della gloria, dell'amor patrio ecc. sopra il freddo, funesto, micidiale vero), « als gefährliche, als lebenuntergrabende Gewalt », ed egli aveva ragione di dire che la fede nella ragione (nelle categorie) è la causa del nichilismo. Se l'universale dissolvimento non dev' essere il punto d' arrivo, se deve qualche formazione politica e sociale essere costrutta, costituita, mantenuta, è d'uopo dar corso ad elementi di irrazionalità, cioè alla conculcazione della ragione di qualcuno sotto una ragione d'altri che egli non approva e cui non consente, e che quindi per lui è, non ragione, ma pura forza; ossia a quell'elemento di irrazionalità che Rousseau, Kant, ogni razionalismo e idealismo, e il liberalismo, pretendono potersi escludere. E la realtà sociale, del resto, che non vuol lasciarsi dissolvere, non bada al filosofo razionalista, nè attende il consiglio dell'irrazionalista per ammettere largamente e costantemente nel suo seno, non ostante le parole e anche per opera di chi ciò nega, quegli elementi irrazionali di pura autorità e forza, i quali solo possono tenerla compaginata; e per sapere che, non già è vero che legge e libertà siano una cosa sola, ma che invece sta perennemente infrangibile il dilemma: o legge, o libertà; o razionalità (autodecisione), e allora dissolvimento, o forma-

Ecce Homo (Die Geb. d. Trag. I). Der Wille zur Macht, L. I, 12 B.

zione e compagine sociale, e allora imposizione e irrazionalità.

Ma anche l'esame di altri metodi e criteri che si adducono come capaci di risolvere le questioni internazionali sopra una base di razionalità e senza l'intervento di atti d'imperio e d'arbitrio, ci mostra l'insufficienza di quelli e la necessaria eterna presenza di questi.

Sorvoliamo sulla soluzione, che talora si sente proporre, riguardo al destino politico di regioni o città contese da due Stati confinanti di nazionalità diversa, dei quali ciascuno afferma che la regione o città contesa è della sua nazionalità. La soluzione, cioè, di far di quella regione o di quella città, uno Stato libero, una città libera. Tale soluzione assomiglia grandemente alla seguente: la donna *a* è amata da *b* e da *c*; forse essa ama *b*, forse ama *c*; ma questo non conta; poichè essa è amata da entrambi, rimarrà « città libera », ossia non si unirà con nessuno dei due. Una siffatta soluzione è la meno razionale che si possa pensare, se razionalità vuol dire libero volere tradotto nella disposizione legislativa, identità di legge e libertà; perchè con essa, invece di una o due, si conculcano tre volontà.

Ma un altro criterio, quello della nazionalità a cui appartengono gli abitanti d'una data regione, e quindi quello della lingua che parlano, sembra di primo

acchito fornire un mezzo razionale di soluzione dei conflitti internazionali, che li elimini senza la necessità di far capo ad atti di mera autorità e di forza. Se, per le ragioni che si sono precedentemente viste, il voto dato nel plebiscito non si può ritenere esprima la volontà reale, sostanziale, permanente, profonda; se non si può seriamente prendere l'introduzione d'una scheda in un'urna, determinata forse da ragioni del tutto estrinseche o dal capriccioso umore della giornata, come la fondata e radicata manifestazione di volontà degli abitanti d'una regione circa la loro appartenenza a questa o a quella compagine statale; se, anzi, chiedere ad individui italiani, francesi, tedeschi che dicano mediante un voto se vogliono essere italiani, francesi o tedeschi, può sembrare altrettanto assurdo quanto chiedere ad una tribù di negri se sono di razza negra e se vogliono a questa appartenere; si può però giudicare che un *voto* assai più profondo, serio, costante, dato dalla stessa natura fondamentale e permanente, al disotto delle capricciose manifestazioni della volontà superficiale, un *voto* mediante il quale si significa seriamente la *vera volontà* d'un gruppo di uomini circa il popolo a cui esso debba appartenere, sia la razza, la nazionalità, e per esse il linguaggio; il linguaggio che un gruppo d'uomini parla da secoli, che è precisamente la traduzione all'esterno dell'interiorità dello spirito, che è la duratura, perenne espressione della coscienza etnica, dell'anima della stirpe.

Senonchè, che cosa si viene a stabilire con questo criterio? Che una regione debba spettare allo Stato, alla cui nazionalità appartengono gli abitanti di essa. Ma il fatto che gli abitanti d'un territorio appartengano ad una data nazionalità che cosa vuol dire? Che uomini di questa nazionalità hanno occupato quel territorio. Ora, l'occupazione non è una *ragione*.

In tempi remoti intere popolazioni emigravano in massa invadendo territori abitati da altre, scacciandone con le armi queste ultime e stabilendovisi in loro vece. Se dopo tale immigrazione e occupazione violenta, si fosse applicato il criterio della nazionalità per stabilire la ragione e il diritto di appartenenza del territorio invaso, la mera violenza si sarebbe trasformata in ragione e diritto. Ma la medesima cosa accade ancor oggi, tranne che invece che mediante le armi, mediante il denaro. Territori, fino ad un certo momento occupati da gente d'una data nazionalità, vengono a poco a poco snazionalizzati mediante l'immigrazione pacifica di gente d'altra nazione che, acquistando le terre, ne spossessa i primitivi abitatori, diventa la classe dominante in quel territorio, finisce per costituire la maggioranza; dopo di che, in base al criterio della nazionalità, il territorio dovrebbe razionalmente passare allo Stato alla cui nazionalità appartengono i nuovi immigrati e occupatori. Ma il fatto di questa immigrazione, occupazione e snazionalizzazione è forse una *ragione*

perchè tale passaggio debba aver luogo, perchè quello Stato abbia il *diritto* di reclamare come a sè spettante il territorio dove tale snazionalizzazione, progressivamente crescente lungo i secoli, si è alla fine interamente operata? Se lo fosse, basterebbe che un certo numero d'italiani si trasferisse a dimorare in un villaggio francese prossimo alla frontiera, perchè questo dovesse di diritto passare allo Stato italiano. In una parola, ciò permetterebbe, senza colpo ferire, delle vere e proprie conquiste d'uno Stato sull'altro.

Si fa palese dunque che nemmeno il criterio della nazionalità degli uomini che dimorano in un paese costituisce una sufficiente e decisiva *ragione* circa l'appartenenza e l'assegnazione di questo paese. Allora si affaccia un altro criterio, quello della configurazione geografica, dell'unità geologica che una regione forma con l'uno o l'altro territorio, cioè la teoria dei confini naturali; ovvero il criterio delle necessità economiche d'uno Stato, quella, p. e., che richiede esso abbia uno sbocco sul mare. Criterî, i quali, quantunque ineliminabili, sono, dal punto di vista razionale, i più insoddisfacenti, perchè effettuano la conculcazione e l'oppressione dello spirito vivente sotto la configurazione della terra, sotto le cose inanimate, o sotto esigenze di ordine puramente materiale.

Da qualunque parte ci volgiamo, ci risulta quindi che la soluzione dei problemi internazionali per mezzo

d' un criterio razionale, è impossibile; e lo è non foss' altro perchè ciascuno dei criteri ora accennati (come pure degli altri che vengono accampati: ragioni di sicurezza strategica e difesa militare, diritti di legittimità quasi a dire storica acquisiti ad una data compagine statale ecc.) è valevole in quanto si consideri a parte e quasi a dire chiuso in sè, ma viene contraddetto e rinnegato da ciascun altro, pure in sè valevole, e che del pari richiede di essere tenuto in conto; perchè tutti questi criteri, ognuno in sè valido, ma contraddetto da ciascun altro, hanno uguale diritto ad affermarsi, nè sopra di essi esiste un criterio superiore che ne sancisca uno come esclusivamente attendibile. Dall'impossibilità di risolvere le questioni, con criteri razionali, ognuno forse in sè valido, ma, nel loro insieme e posto l'uno in rapporto con l'altro, sovrapponentesi e negantesi a vicenda — impossibilità luminosamente dimostrata dall'indecifrabile caos di discussioni in cui ogni congresso di pace si caccia inestricabilmente e senza speranza di uscita appagante, dopo una grande guerra che ha riposto sul tappeto tutti i problemi e affacciato imperiosamente da questo e da quel lato tutti quegli opposti criteri di soluzione — da tale impossibilità si fa ancora una volta chiaro che per fare, decidere, risolvere, è imprescindibile la presenza e l'uso di elementi irrazionali, forza, arbitrio, disposizioni di mero imperio.

Ma da ciò si fa anche chiaro l'impossibilità d'un

altro mezzo di soluzione presentato come tipicamente razionale: quello dell'arbitrato. Contro l'arbitrato, considerato quale soluzione razionale, stanno anzitutto le osservazioni che abbiamo più sopra fatte circa la razionalità del tribunale; osservazioni le quali stabiliscono come, anche nel caso di arbitrato internazionale, lo Stato contro cui questo si pronuncia non possa non sentire nella sentenza violentata e conculcata la sua *ragione*. Ma a prescindere da ciò, su tutte le quistioni che uno Stato ravvisa come veramente essenziali (e sempre ve ne sono state e ve ne saranno alcune che gli Stati ravvisano come tali; se non quelle d' oggi, patriottiche e nazionali, altre di diversa natura), l'arbitrato è chiaramente impossibile e nessun Stato vi si può assoggettare. È impossibile, per il fatto dianzi messo in luce dell'incompatibilità e contradditorietà dei criteri di soluzione pretesa razionale dei conflitti, ognuno in sè valido, ma nell'insieme distruggentisi a vicenda. Ciascuno di questi criteri è una ragione, che, chiusa nel suo cerchio, e in quanto non venga levata via di peso da un criterio diverso, regge; e che, appunto perciò, vuole non essere attaccata e sostituita da un criterio diverso, nè posta a confronto con esso, ma rimanere chiusa nel suo cerchio. Ciascuno di questi criteri contraddicentisi è un'« intuizione » di giustizia, inconfutabile e indimostrabile, che o si ha e si riconoscerà legittima, o non si ha e non si riconoscerà. Come può, adunque, uno Stato, nelle questioni che esso ravvisa

come veramente vitali, accettare un arbitrato, ossia commettersi al rischio di sottoporsi a un'idea o a un'«intuizione» di giustizia diversa dalla sua, ossia a ciò che per esso sarebbe non-giustizia? La soluzione giudiziaria è ancora sufficientemente comprensibile quando il principio fondamentale di giustizia da applicarsi è comunemente accettato dai due contendenti, e si tratta solo di decifrare il particolare dell'applicazione di esso ad un caso concreto: p. e. quando entrambi i litiganti, partendo dalla comune ammissione del diritto di proprietà, fanno risolvere dal giudice il quesito se un dato terreno appartenga all'uno o all'altro di essi. Ma che senso e che possibilità ha più la soluzione giudiziaria quando non è comune ai contendenti il principio supremo di diritto da cui partire, quando, p. e., uno riconosca il diritto di proprietà, l'altro lo neghi? Fra i contadini, poniamo, che negando il diritto di proprietà e ammettendo come valido solo quello del lavoro, invadono e occupano una tenuta, e il proprietario di questa il quale accampa contro quelli il diritto di proprietà che essi si rifiutano di riconoscere, dov'è più anche il principio d'una possibilità *razionale* di soluzione giudiziaria? Qui sono le stesse *giustizie* che sono diverse, e sopra queste diverse giustizie non v'è possibilità di misura comune e di giudice comune. Si tratta di intuizioni irriducibili, l'una delle quali non ha altro mezzo se non la forza per farsi riconoscere dall'altra e a questa imporsi. Ma tale è appunto il

caso riguardo ai diversi criteri di giustizia internazionale. Come può dunque uno Stato accettare ragionevolmente un arbitrato? Tanto poco lo può, quanto poco i contadini, che, negando il diritto di proprietà, hanno invaso e coltivato per conto loro una tenuta, potrebbero, se dipendesse dalla loro libera adesione, ammettere che questo loro atto venisse sottoposto al giudizio d'un tribunale che parte nel giudicare dal riconoscimento del diritto di proprietà. Lo Stato, adunque (come i contadini di questo esempio) non potrebbe ammettere l'arbitrato se non sapendo prima che il magistrato arbitrale accetterà il *suo* criterio di razionale soluzione dei conflitti, partirà dalla *sua* intuizione di giustizia; ossia sapendo prima che esso darà ragione a lui. Fuori di ciò non c'è (e anche qui precisamente come nel caso dei contadini dell'esempio) che la forza per far valere la propria irriducibile intuizione di giustizia sopra l'altra incommensurabile e ugualmente irriducibile.

Il nodo gordiano dei problemi internazionali non si acconcia quindi ad essere sciolto dal razionalismo. Esso richiede di venir di continuo tagliato dalla spada; sia dalla spada figurata della pressione diplomatica e delle decisioni arbitrarie dei congressi; sia dagli atti d'imperio e autorità di potenze vincitrici, cioè dalla spada effettiva della guerra.

§ 11.

La guerra, la pace « giusta » e la rivoluzione.

La guerra è un fatto di supremo significato filosofico. Il vaniloquio di alcuni partiti continua ad affermare che essa è un portato contingente di accidentali circostanze sociali (l'imperialismo, il capitalismo) che spariranno, trascinando nella loro scomparsa la guerra. Ma, in realtà, allorchè gli stessi partiti affermano poi che, pur detestando l'uso della forza, sono però per la lotta armata quando ciò sia necessario per difendere la rivoluzione, vengono a dare la dimostrazione, per quanto non confessata, che essi stessi riconoscono la guerra un fatto essenziale ed eterno: poichè anche gli altri partiti escludono la guerra, tranne che *per un* motivo, quello che è per ciascuno essenziale; se ora anche coloro che più insorgono, a parole, contro le soluzioni di forza, non escludono la forza e la guerra in modo ***universale e assoluto***, ma anch'essi, come gli altri, con eccezione *d'un* motivo, di quello che è per loro essenziale (sia pur esso la rivoluzione invece che la patria), questa è la riconferma che tutti hanno ed avranno sempre il loro motivo essenziale di guerra, e che questa è quindi da tutti, almeno implicitamente, riconosciuta ineliminabile.

Graziadei, *Discorso alla Camera dei Deputati* (seduta del 25 marzo 1920).

L'importanza del significato filosofico della guerra sta in ciò che essa costituisce la smagliante dimostrazione della falsità del razionalismo o dell'idealismo, il quale fantastica dell'esistenza d'uno spirito unico, d'un'unica ragione che permei le singole ragioni e alla quale quindi tutte queste siano accessibili— concetto che non è in sostanza se non un'altra forma del principio dell'identità di legge e libertà: le ragioni scorgerebbero sopra di sè una legge di ragione, da esse liberamente riconosciuta come ragione, e sarebbero unanimi in questo riconoscimento, cioè la legge di ragione che ognuna scorgerebbe sopra di sè sarebbe la stessa che scorge ogni altra, e tutte sarebbero quindi sostanzialmente un'unica ragione.

Vero è che l'idealista assoluto, del quale, da Hegel in poi, è propria l'invincibile tendenza alle pose impettite e superiori, e che, come il falso filosofo descritto da Seneca, continuamente « exsurgit in plantas, summis ambulat digitis, eorum more qui mendacio staturam adjuvant, longioresque quam sunt videri volunt » ; — è vero, dico, che l'idealista assoluto, pur essendo la sua dottrina quella testè descritta, affetta di prendere con commiserazione l'osservazione che il puro fatto elementare della discordia di pareri in cui gli uomini si trovano, la semplice circostanza che noi discordiamo, basta ad annientare quella sua dottrina. Pure, non ostante le *sonorae nugae* idealistico-assolute, la cosa sta precisamente così.

Ad Luc., Ep. 111.

GENTILE, in *Critica* del 20 settambre 1917, p. 318. CROCE, in *Critica* del 20 maggio 1920, p. 184.

Ce ne possiamo rendere distintamente conto se cogliamo questa dottrina della ragione universale nel suo punto iniziale di formazione, nel momento originario in cui essa si enunciava candidamente, e senza ricorrere, per sostenersi, ai sotterfugi e agli equivoci, a cui le obbiezioni mortali poscia direttele l'hanno successivamente scaltrita: — cioè in Eraclito.

SESTO EMP., *Adversus Math.*, VII, 131.

« Pertanto questa ragione universale e divina, per la partecipazione alla quale diventiamo partecipi della logica, Eraclito dice essere l'elemento che giudica. Dal che viene che ciò che appare in comune a tutti è degno di fede, poichè si comprende con la ragione universale e divina; ciò che invece si prospetta ad uno solo, non è degno di fede per la ragione contraria ». « Quelle cose che appaiono in comune, dice essere degne di fede, come quelle che son giudicate dalla ragione comune; quelle invece che diversamente a ciascuno, false ».

ID. *ib.* VII, 134.

Ecco, dunque, come nella prima e non tortuosa formulazione della dottrina, risultava genuinamente la cosa. È lo stesso modo con cui la enunciava Enesidemo, quando diceva che « vere sono le cose che appaiono in comune a tutti, false quelle che non sono di questa specie »; e che *vero* (*ἀληθὲς*) non vuol dire altro che *μὴ λῆθον*, cioè non oscuro, conoscimento comune. E, in realtà, fuori degli espedienti di mala fede, la cosa non può risultare che così. Se c'è il Logos (la ragione universale ed unica), se il Logos è insito nelle nostre menti e le fa esistere come tali,

ID. *ib.* VIII, 8

tutti dovremmo intellettualmente scorgere allo stesso modo. Dove si scorge ugualmente, parla e giudica il Logos, e siamo dunque, solo in questo caso, in presenza della verità. Viceversa il non scorgere intellettualmente allo stesso modo (cioè appunto la discordia) è prova che il Logos o non esiste o non si pronuncia, ossia la verità teoretica (pronunciato logico, scientifico, estetico) o pratica (giustizia, bene morale ecc.) non è conosciuta. — Ma dov'è, all'infuori e al di sopra della sfera meramente percettiva, questo scorgere allo stesso modo? Epperò, tanto poco, non ostante la dogmatica « ambitio » (che è la parola con cui Celso traduce quella greca τύφος che anche ai dogmatici d'allora ad ogni momento gli scettici avevano occasione di applicare), tanto poco il semplice argomento della discordia dei pareri può prendersi sottogamba, che un filosofo troppo grande perchè gli idealisti assoluti possano pretendere di scavalcarlo, il Renouvier, traeva dal semplice fatto della discordia dei pareri la conclusione che quel che impedisce di considerare come un segno di pazzia la sicurezza affermativa delle dottrine dei dogmatici, sicurezza che questi pur in presenza della diversità dei pareri continuano a professare, è solo il fatto che una tale sicurezza è diffusa. E già lo stesso Celso diceva: « Non posse vero comprehendi, patere ex eorum, qui de his disputant, sententiam ».

SEPP, *Pyrrhoneïsche Studien* (Freising, 1883, p. 17).

Doute ou croyance, in *Année Philos.* VI, 1895, p. 7-9.

De Medicina, Proemio, V, 18.

Quando poi vediamo gli idealisti assoluti cercar di uscire dall' imbarazzo in cui l'eterna contrarietà dei

pareri pone la loro teoria della ragione universale e assoluta, col cucinare una specie di quel pasticcio dolce che in alcuni paesi di lingua tedesca chiamano *Strudel*, coll'impastare cioè turbinosamente insieme le fette di mela delle menti individuali con la pasta frolla della ragione universale, e col dire che questa, rimanendo quella che è, si concretizza e si individualizza in quelle, che cioè « il pensiero è sempre personale, ossia universale concreto e individualizzato », non c'è che da ricordare quanto abbiamo quasi di continuo messo in luce, che cioè questo disperato tentativo di tener fermo per le falde l'universale che fugge, non è che un buttarsi in braccio alla vuotissima genericità di riporre l'universale nella mera insignificante cornice delle nostre idee, buona ugualmente per tutte esse, ma che però acquista un significato soltanto dal contenuto (sempre diverso) con cui viene riempita, anzi nell'acquistare questo contenuto dagli uni agli altri diverso, nell'applicarsi a questo e con questo fondersi, diventa essa stessa, in modo irreparabile, una cosa concretamente diversa. Ovvero (per usare un linguaggio più confacente all'« attivismo » di codesti scrittori) non è che un riporre l'universale nell'attività genericamente formatrice di tutte le nostre idee possibili, per quanto queste siano opposte le une alle altre e quella non abbia alcun significato al di fuori di queste cose opposte che crea; o, insomma, è un pretendere di trovare un serio tratto di comunanza in Dio e nel Diavolo, perchè sono en-

CROCE, in *Critica* del 20 Maggio 1920, p. 184.

trambi pensati, o di rintracciare un consistente carattere di universalità negli elementi più opposti (aria, fuoco, pietre, acqua ecc.) per il fatto che vengano portati alla luce dalla forza e dall'attività della medesima pompa.

Ora, ciò che arreca a questa dottrina un colpo da cui essa non si può sollevare, è appunto la guerra. Poichè la guerra dimostra ad evidenza che non esiste *uno* spirito, ma una inconciliabile molteplicità di spiriti, che la ragione non è *una*, ma polverizzata in tanti piccoli mondi chiusi di razionalità tra loro pugnanti. La guerra dimostra che esistono mondi razionali separati, chiusi in sè, ciascuno dei quali si regge nella sua sfera di ragione, che sono l'uno all'altro irriducibili, e ciascuno dei quali, se si accetta la sua inconfutabile e indimostrabile intuizione di giustizia, incommensurabile con ogni altra, è nel vero e nel giusto. Fra questi vari mondi di ragione non esiste alcuna misura comune, sopra di essi non può esistere alcun giudice, chè, come abbiamo visto, un giudice non può esistere che tra due litiganti i quali riconoscano entrambi il medesimo supremo principio di diritto da cui partire. Il conflitto di queste ragioni, appunto perchè esse sono tutte ugualmente in sè ragione, non può dunque essere risolto mediante una comune misura di ragione, ossia mediante la ragione. Ed è quindi eternamente necessario il ricorso ad un atto extrarazionale e cieco, la guerra.

La interpretazione più profonda dell'esistenza della guerra e della sua eterna ineliminabilità è dunque

l'interpretazione più semplice e puerile. L'uovo di Colombo della guerra, è questo: che la guerra c'è e ci sarà sempre perchè non andiamo d'accordo. La cagione della guerra e della sua eternità sta nel fatto, con irresistibile evidenza così esposto da Euripide:

Se bella e saggia una medesma cosa
Fosse al senso d'ogni uom, disputa o lite
Mai tra' mortali non saria. Ma nulla
Di simìl nè d'uguale evvi per essi,
Fuor che in parole, e tutto è vario in fatto;

Le Fenicie, trad. Bellotti.

(e vedremo più oltre il profondo significato di quel « fuor che in parole »). Sta, la perpetua origine della guerra, in ciò che avverte Persio:

Mille hominum species et rerum discolor usus;
Velle suum cuique est, nec voto vivitur uno.

Sat. V, 51.

Abbiamo ragioni diverse. Proprio su tutte le questioni più essenziali alla nostra vita spirituale (il bene comune, la giustizia, ed anche il bene morale, il bello) abbiamo intuizioni così disparate e nemiche, come se fossero intuizioni di spiriti appartenenti veramente a pianeti diversi: ravvisiamo il bene comune, con uguale irresistibile e combattiva evidenza, come guerra per fini patriottici o d'aumento di potenza politica, e come pacifismo arrendevole persino all'invasione straniera; ravvisiamo, con ugual impeto d'asseveranza, la giustizia come proprietà privata e come comunismo: — *nec voto*

vivitur uno. Nel fatto, sopra constatato, che la discussione non serve se non ad alienarci sempre più e ad inviperirci sempre più violentemente gli uni contro gli altri; nel fatto che ogni discussione intorno ad idee le quali costituiscono un elemento vitale del nostro pensiero, non finisce con altro se non col senso che ragionare è inutile, e che non ci sarebbe se non impedire all'altro, coll' alzare la voce o coi colpi, di più parlare, senso accompagnato dal desiderio e dall'impulso, sia pure recondito e appena incipiente, di fare ciò; nel fatto che ogni dibattito di assemblee deve chiudersi con quell'atto di violenza attenuata che abbiamo dimostrato essere il voto; in questi fatti, c'è il germe naturale e inestirpabile che, sul terreno internazionale, quando le diverse intuizioni di giustizia si affrontano, genera necessariamente ad ogni tratto la guerra, e sempre la genererà appunto perchè il germe — la diversità delle visuali e delle intuizioni e il loro sempre maggior alienarsi e aspreggiarsi quando vengano in contatto — è naturale e inestirpabile, sicchè, quand'anche la diversità delle visuali circa i diritti nazionali o le aspirazioni patriottiche sparisse o perdesse importanza, altra diversità di altre visuali del pari violentemente nemiche e sospinte a combattersi, la surrogherebbe. « Putas tu (secondo l'acuta ed arguta espressione di Seneca) unam omnium esse sententiam? non est unius una sententia ». Esistono diverse ragioni, che sono ugualmente ragione. Esistono

Ad Luc., Ep. 102,

diverse giustizie, che sono ugualmente giustizia. Appunto perchè tutte lo sono in sè ugualmente; appunto perchè sul terreno razionale tutte ugualmente si reggono, avendo tutte inesauribilmente argomenti da far valere e nessuna arrendendosi agli argomenti dell'altra; appunto perciò, onde decidere quale di queste diverse ragioni e giustizie debba improntarsi nei fatti, al che tutte aspirano, e, rimanendo sul terreno razionale, con ugualmente buoni fondamenti di ragione, non rimane che il ricorso ad un fatto che stia fuori del campo della ragione, cioè ad un fatto di forza. Ecco la genesi profonda della guerra e la cagione della sua eternità.

Ma appunto il fatto che rende inevitabile la guerra, cioè quello che le ragioni non s'accordano ed hanno visioni di giustizia pugnanti, è anche il fatto il quale rende impossibile la pace « giusta », che vuol dire giusta per tutti, giusta d'una giustizia universale. Quella giustizia che non si scorgeva alla stessa guisa dell'altro, tanto che appunto perciò si fece la guerra, la si scorgerà forse alla guisa dell'altro, ora, al momento della pace? Evidentemente no; e si continua invece a vederla diversamente, e continuano invece ad esistere due visuali di giustizia, due giustizie. Sicchè nella pace si avvera, sì, *una* giustizia; ma quella del vincitore, la quale è certo giustizia, perchè tanto giustizia per alcune ragioni umane, che queste cimentarono la vita per farla trionfare; quella del vincitore, che non è però quella del vinto,

tanto che questi cimentò alla sua volta la vita per non riconoscerla. La pace « giusta » (cioè giusta per tutti) è dunque un' utopia, come quella della fine delle guerre. Ogni pace è necessariamente ingiusta, perchè, per sanzionare il trionfo d'una giustizia e d' una ragione, conculca una giustizia e una ragione; per sanzionare, ad es., il trionfo della ragione e della giustizia francese circa l'Alsazia-Lorena, conculca la ragione e la giustizia tedesca circa questa questione (giustizia tedesca che, anche nelle dimostrazioni berlinesi contro il trattato di Versailles, affermava che l'Alsazia-Lorena già rapinata alla Germania nel 1684 da Luigi XIV, torna nel 1919 ad essere rapinata da Clemenceau); o per sanzionare il trionfo della ragione e giustizia italiana circa Trieste e Gorizia conculca la ragione e giustizia slava che scorge nel dominio italiano su quelle città una tirannide straniera.

Coloro i quali, quando si tratta della guerra *degli altri*, non riconoscono la verità di queste considerazioni, i quali non ammettono che sia l'irriducibile diversità delle varie intuizioni di giustizia che generi necessariamente la guerra; i quali sostengono che l'accordo pacifico e transattivo è sempre possibile; costoro riconoscono invece pienamente la verità di quanto sopra quando si tratta della guerra *loro*, cioè della rivoluzione: riprova che *per tutti*, vi è un motivo necessario di guerra, e che quindi la guerra è universalmente posta come inelimi-

nabile. Costoro, i quali più focosamente asseriscono che tra le diverse *giustizie* che si urtano nella sfera dei diritti di nazionalità, c'è sempre possibilità di accordo e di transazione — là, infatti, si tratta di una sfera di problemi che non è per essi vitale, che non è la *loro* sfera — sono i primi a riconoscere che fra le diverse *giustizie* che si urtano nell'ambito di un'altra sfera, quella dell'assetto economico e sociale, possibilità d'accordo e di transazione non v'è — qui, infatti, si tratta della sfera per essi vitale, della *loro* sfera. Qui dunque essi riconoscono che il proletariato non può transigere, accordarsi, collaborare, ammettere una parte dei diritti cui le classi capitalistiche pretendono e acconsentire che solo una parte dei diritti che esso afferma come suoi siano accolti. Qui essi riconoscono che il proletariato ha il dovere e il diritto di esigere l'integrale attuazione della giustizia (ossia della *sua* giustizia, chè ognuno vede la *sua* giustizia come *la* giustizia), e, al fine di realizzarla in pieno (chè ogni transazione sarebbe decurtamento e manomissione della giustizia), di imporla a chi si ostina a non ammetterla, con la rivoluzione. — Per conseguenza la situazione è questa: che ciascun partito afferma la possibilità della transazione nelle questioni per esso secondarie, e ciascuno del pari lo nega nelle questioni per esso vitali. I patrioti trovano possibile e doverosa la collaborazione, la transazione, l'accordo tra le classi sociali nella lotta interna, ma trovano

impossibile l'accordo tra lo Stato della loro patria ed un altro in un conflitto riguardante un profondo interesse nazionale. I comunisti trovano facilissimo e ovvio l'accordo in quest'ultimo caso, ma impossibile e immorale nel primo. Come non si vede che questo è il riconoscimento *universale* che, tra le diverse visuali di giustizia circa le questioni da ciascuno ritenute vitali, l'accordo è impossibile, la guerra imprescindibile? E come non si comprende che, poichè questa diversità di visuali di giustizia su questioni reputate di qua o di là vitali, perdurerà lungo tutta la storia avvenire, come perdurò lungo tutta la storia passata (quantunque mutino le questioni ravvisate come vitali), così sempre sarà presente una diversità di visuali di giustizia su punti in cui l'accordo è impossibile, la guerra necessaria?

Che cosa ci insegna, insomma, la rivoluzione? Quello stesso che ci insegna la guerra. Che cioè esistono ragioni diverse, ciascuna in sè ugualmente ragione; giustizie diverse ciascuna in sè ugualmente giustizia. La rivoluzione è, non già, come ciascuna delle due parti si illude (e la medesima illusione c'è nella guerra in ciascuno dei due popoli che si combattono) l'urto della ragione e della non-ragione, della giustizia e dell'ingiustizia, ma il conflitto inevitabile tra due ragioni diverse, tra due giustizie diverse.

Nel caso della rivoluzione è esatto dire che l'urto

delle due opposte giustizie è nient' altro che quel-l'opposizione di *ragioni* che rende assolutamente in-solubile la questione dei diritti acquisiti. Si può, anzi, per obbligo morale di imparzialità e spassio-natezza, si deve, come il grande Carneade, fare oggi un discorso per la giustizia e domani uno per l'in-giustizia, in generale, e, in particolare, uno per la giustizia e l'altro per l' ingiustizia dei diritti acqui-siti. Questi, infatti, devono essere conservati, altri-menti si commetterebbe l' *ingiustizia* di annientare l'intero risultato della vita d' un uomo che ha ap-punto diretta e sistemata tutta la sua esistenza sulla presupposizione del perdurare di certi diritti scatu-renti da un certo assetto sociale e considerati in esso sacrosanti e incrollabili; ma devono nello stesso tempo essere tolti di mezzo altrimenti si commet-terebbe l'*ingiustizia* d'impedire lo sviluppo della vita ad altri uomini che si vedono il campo sbarrato e precluso dai diritti acquisiti, posseduti dai primi. Ci si ponga dal punto di vista di colui, che, invece di divertirsi, ha lavorato assiduamente tutta la vita per raggranellare un capitale; ovvero, se si vuole prendere un caso che non può sollevare un certo ordine di obbiezioni, dal punto di vista di chi, (come un grande romanziere, un insigne pittore, scultore o musicista, od anche un celebre cantante), in grazia di doti na-turali eccellenti, è riuscito col *suo* lavoro a *guada-gnare*, del tutto legittimamente, e senza « sfrutta-mento del lavoro altrui », un capitale, che egli ha

investito in titoli o in immobili; o ci si ponga anche dal punto di vista del proprietario fondiario che, nato in questa società, cresciuto sotto il dominio delle concezioni di giustizia fino a poco fa state in essa assolutamente inconcusse, è pienamente giustificato nel riposare sul suo diritto di proprietà, come cosa sacra, eterna, indistruttibile, anzi si trova nell'assoluta impossibilità psicologica di avere un'altra concezione. Con quale disperata certezza che si tratta d'un' *ingiustizia* che grida vendetta al cielo non si vedrebbero costoro annullati i titoli di credito e confiscati gli immobili! Con quale certezza che questo è un atto di brigantaggio e di mera forza, peggiore di quello dell'impossessamento del terzo dei beni dei Romani da parte dei Goti invasori! Con quale evidenza che questa è l'iniqua distruzione della legittima aspettativa che nasceva loro dalla sicura previsione della validità della proprietà privata, previsione su cui avevano orientato tutta la loro vita, mentre, per giustizia, delle nuove disposizioni, ora violentemente irrompenti e travolgenti le vecchie, avrebbero dovuti essere avvertiti *prima*, chè allora avrebbero dato alla loro vita un orientamento diverso e non vedrebbero oggi distrutto tutto il risultato in cui si raccoglie la loro intera esistenza, legittimamente calcolato e fondato sull' idea del diritto fino ad oggi dominante! — Così, infatti, parla la *giustizia* conservatrice. Ma poniamoci ora dall'opposto punto di vista, e vedremo che la *giustizia*

rivoluzionaria con altrettanta ragione dice: se non si distruggono una buona volta radicalmente e per sempre tutte queste aspettative e questi diritti acquisiti, scaturenti da un insieme sociale fondato sul privilegio, non si riuscirà più a far giustizia agli infiniti altri individui, che esclusi dal privilegio e messi da questo di fatto in condizione di spogliati, non hanno alcun mezzo se non l'espropriazione pura e semplice del privilegio stesso e di tutti i diritti acquisiti che vi si connettono, per ristabilire la parità e per garantire con questa anche a sè la possibilità d'uno sviluppo adeguato e sicuro della vita. Vedremo, insomma, che la intuizione di giustizia rivoluzionaria parla, nella coscienza di coloro in cui è radicata, altrettanto imperiosamente e con altrettanta violenza d'evidenza quanto l'intuizione di giustizia conservatrice nei primi: come la giustizia della classe che tenuta per lunghi secoli in istato di inferiorità, quasi preclusa dalla vita civile, automaticamente privata della possibilità d'ogni serio avvantaggiamento economico e quindi dei godimenti che rendono più pregiata l'esistenza, non può rialzarsi senza spezzare, quali si siano le conseguenze che ciò abbia per altri, l'ordine e l'assetto che la tiene soggetta; la giustizia di colui che dalla società è stato messo e sempre conservato nella condizione di non poter nè risparmiare, nè acquistare; la giustizia dell'umanità che, rinnovata nell'uguaglianza naturale di tutti gli uomini e nella loro parità di lavoro, cancella le

conseguenze di storici soprusi e vieti privilegi. — Sono due *giustizie*, opposte, ma ugualmente *giustizie*. Due *giustizie* inconciliabili, tra cui non c'è comune misura, possibilità d'un giudizio comune, possibilità di transazione; che si reggono pienamente e invincibilmente ciascuna nel suo mondo di razionalità chiuso; tra le quali non rimane (come, nel caso delle due opposte giustizie nazionali, la guerra) che l'urto violento, la rivoluzione, la repressione sanguinosa, la guerra civile, per decidere quale delle due, sul terreno razionale ugualmente valevoli, abbia da improntarsi nei fatti.

È perciò che è inutile e impossibile *dimostrare* che, ad es., la proprietà privata o l' eredità siano giuste (e lo stesso si dica della soppressione dell'una e dell' altra). Sul terreno razionale puro, come vi sono argomenti pro', vi sono altrettanti e altrettanto forti argomenti contro. L' unica dimostrazione possibile è questa: chi le sostiene giuste è disposto ad impugnare il fucile, e, non già a farle difendere da *altri* che presto o tardi se ne stancheranno, ma ad affrontare egli i disagi e la morte a sostegno della sua convinzione? Allora *saranno* giuste; chè così, cioè con la forza, *una* giustizia trionfa. Vi sono più persone che sono disposte a impugnare il fucile e mettere a repentaglio la vita a sostegno della proprietà privata e dell'eredità o a sostegno della loro soppressione? Da ciò (come ancor meglio si vedrà più oltre) dipende che l'*una* o l'*altra* delle due tesi di giustizia diventi *la* giustizia.

Sembra impossibile che questo fatto, che le ragioni o gli spiriti sono, proprio nei loro elementi essenziali, diversi e inconciliabili, e che quindi tra le loro opposte intuizioni non c'è altro criterio risolutivo che la forza, non appaia irresistibile a tutti, tanto esso scatta su folgorante dal periodo di sobbalzamento e barcollamento sociale in mezzo a cui oggi viviamo. Quel che per una classe o un partito è « rapina », cioè l'occupazione violenta delle fabbriche da parte degli operai, è, per un'altra classe o partito, un atto altamente morale e giusto, che apre ed inizia una nuova e superiore vita spirituale per l'umanità. Quel che per gli uni è « assassinare », ossia il fatto che un generale nemico prigioniero di guerra venga fucilato (Kolciak), per gli altri è « giustiziare ». Quel che alternativamente per gli uni e per gli altri è « sanguinoso terrore rosso » o « sanguinoso terrore bianco », diventa alternativamente per gli altri e per gli uni il fatto ammirabile che con un numero di vittime eccezionalmente limitato un nuovo mondo sociale sia potuto venire alla luce, o la proporzionata repressione di disordini micidiali. Come non si vede che ciò vuol dire che manca un criterio unico di ciò che sia « rapina » o « diritto superiore », di ciò che sia « giustiziare » o « assassinare », vale a dire che manca un criterio comune di giustizia, che esistono cioè mondi diversi di spirito o ragione, ciascuno dei quali ha una giustizia diversa, e che perciò tra queste diverse intui-

zioni di giustizia, solo un fatto extra-spirituale come la pura forza, può dettare la decisione?

Il movimento rivoluzionario in mezzo a cui noi viviamo ci offre così lo spettacolo d'un fatto straordinariamente interessante ed eccezionalmente raro, che solo ogni parecchi secoli si produce, e l'assistere al quale quindi noi possiamo, non ostante gli inconvenienti che arreca, ascrivere a privilegio e a buona ventura. È lo spettacolo del come si costituiscano e si mettano insieme gli elementi delle concezioni giuridiche, politiche, morali che poi reggeranno l'umanità per tutta un'êra. È lo spettacolo del come si formino e diventino predominanti le nuove valutazioni di giustizia, di morale, di bene comune ecc., che i venturi poi, trovandole già fatte e imperanti, prenderanno come idee innate, come voce della natura o della coscienza, come assoluto, come universale. E quasi si sente il dovere, noi che viviamo in una di queste epoche singolarissime, di registrare il modo con cui vediamo sotto i nostri occhi formarsi e diventar a poco a poco prevalenti le nuove valutazioni: di registrare, cioè, che abbiamo proprio visto come, tra opposte valutazioni e visuali che erano tutte ugualmente valide sul terreno razionale e tutte le quali quindi su tale terreno avevano ugual diritto alla vittoria, ciò che determinò la prevalenza e il trionfo d'una di esse, fu (come non poteva non essere) unicamente la forza.

Tanto è ciò vero, che il riconoscimento dell'uso

della forza e della violenza è chiaro da parte di coloro che lavorano appunto al trionfo di queste nuove valutazioni e che pure, con una di quelle incoscienze così frequenti nei partiti, verbalmente forza e violenza con più accanimento condannano: — da parte, cioè, del rivoluzionarismo, che, figlio del liberalismo, è ciò in cui questo perviene alla negazione di sè stesso. Già l'uso costante, e praticato con la più piena sicurezza di essere nel diritto, di atti di forza e violenza contro « la libertà del lavoro » in caso di sciopero, dimostra come una delle più importanti tra le nuove valutazioni, quella che supremo dovere sia la solidarietà di classe, si diffonde, prende radice, diventa dominante e trionfante, per opera della mera forza. Ma anche in generale, e persino nella formulazione del suo programma sistematico per la futura costituzione sociale, il rivoluzionarismo, frutto ultimo del liberalismo, con una di quelle incongruenze che mostrano come le esigenze di mero fatto della realtà siano sempre più forti d'ogni razionalismo e d'ogni esigenza di coerente razionalità, mentre invoca per metà la dottrina del liberalismo stesso (cioè l'applicazione a tutti e quindi anche a sè, del principio di pari libertà, che esso anzi per sè invoca nella misura più sfrenata possibile), la rinnega per l'altra metà sancendo come caposaldo del suo futuro governo la soppressione della libertà di stampa, di parola, di associazione, di rappresentanza, per tutte le valutazioni e le vi-

suali diverse dalla sua (e tale soppressione infatti attuando dove anche ora giunge al potere), e così manifestandosi come quell'estremo punto d'arrivo del liberalismo dove viene alla luce l'intima contraddizione (che più oltre lumeggeremo) del principio fondamentale di questo, la libertà, e veramente la riduzione di esso all'assurdo.

Il rivoluzionarismo, in altre parole, è il razionalismo o idealismo assoluto estremo; vuole che, non soltanto nelle arbitrarie e fantastiche interpretazioni, ma di fatto, il mondo sociale sia interamente ridotto a razionalità (che poi significa sempre: al come scorge la razionalità colui che parla, alla razionalità *mia*); movimento d'azione, non di idee, e culturalmente innocente, esso è in un certo senso di ieri, è in un certo senso selvaggio, non conosce il passato e la storia, non sa che quella razionalizzazione del mondo che esso vuole è stata mille volte tentata, che mille volte apparvero uomini, partiti, movimenti (notevolissimo, il Cristianesimo) che vollero trasformare il mondo in ragione, cioè secondo la *loro* ragione, e sempre invano. Trova che alcunchè è « conforme a ragione », e, poichè, ciò essendo, la cosa di cui si tratta dev'essere di possibile realizzazione, prova ad effettuarla; e ancora una volta si dimostra e si impara, mediante inenarrabili cataclismi e dolori, che l'essere « conforme a ragione » non è una *ragione* perchè una cosa vada. — Esso è, dunque, razionalista assoluto estremo. Ma ecco che

per razionalizzare il mondo secondo la sua ragione, esso deve applicarvi e introdurvi, in più larga misura che mai, la forza, questa negazione della razionalità, perchè è la conculcazione cieca sotto ciò che è, sì, ragione degli uni, di ciò che però è e continua a rimanere ragione degli altri. È costretto a ricorrere in più larga misura che mai proprio all'applicazione di quella forza contro cui esso d'altra parte con più ostinata indignazione insorge e di cui con più calde declamazioni contesta la legittimità e l'uso. Mostrando, così, nell'atto che vuol razionalizzare il mondo, che la razionalità, la quale consiste in ciò che ogni ragione veda come ragione, e quindi liberamente voglia, la legge che su essa impera, è impossibile, perchè precisamente dai più caldi partigiani, sul terreno pratico, del razionalismo del mondo sociale, si deve adottare il principio essenzialmente irrazionale della sottomissione, più che mai forzata e violenta, di ragioni sotto ciò che per esse è mera autorità, puro imperio.

Senza quei fattori irrazionali, non riducibili a ragione, ossia a libero volere per tutte le ragioni, che il dogmatismo idealista vuole escludere, nulla adunque si può effettuare. Fatto che trova il suo perfetto riscontro nel campo dell'azione individuale, la quale resta dal pensiero della libertà interamente paralizzata.

Per agire, infatti, noi dobbiamo eliminare il pensiero se siamo liberi o no, altrimenti l'azione si

arresta. Fate che nell'atto in cui sto per compiere l'azione *a* io mi domandi: ma la faccio, poi, liberamente, o perchè motivi prevalenti mi vi costringono? Sotto l' aculeo del dubbio che in quell' azione non si manifesti veramente la mia libertà, ma la pressione di questi motivi, e per confermare a me stesso la possibilità dell'esistenza della mia libertà, io vorrò allora mostrarmi che posso compiere invece l'azione *b*, e mi rivolgerò a questa. Ma nell'atto di compierla, il dubbio se essa esprima veramente la mia libertà, o non la pressione coagente d'un motivo prevalente, non foss'altro quello di provarmi la mia libertà, risorge, ed io non posso dissiparlo se non rivolgendomi di nuovo all'azione *a*. Così divento, sebbene per altre vie, veramente l'asino di Buridano. E si fa palese che affinchè l'azione si produca occorre gettarvisi con un impulso in un certo senso cieco.

Del pari, finchè si vuol rimanere e muoversi sul terreno della razionalità, nulla si può effettuare, perchè vi sono ragioni per tutte le vie da battere, per tutte le soluzioni da adottare, per tutte le decisioni da prendere, le quali ragioni, poichè restano continuamente a galla le une di fronte alle altre, producono un eterno equilibrio di inazione. « Si rationes sequi velit (diceva già Celso), omnium posse videri non improbabiles. Ita neque disputationi, neque auctoritati cuiusquam, fidem derogari oportuisse ». Di qui l'osservazione comune che, scorgendo la

De Medicina, Proemio.

mente, quanto più è profonda, tanto meglio e tanto più ragioni per tutte le tesi, così l'uomo di vasto pensiero è inadatto all'azione e indeciso: egli vede, infatti, ciò che non vede la mente piccola, che da tutte le parti vi sono elementi di ragione e verità. Se si vuol fare, edificare, costruire, costituire, occorre far ricorso a fattori irrazionali. E saranno sempre necessari arbitrio, violenza, decisioni meramente autoritarie, guerre — realtà, insomma, che sono e restano opache alle ragione, non penetrabili da essa, ed esistono semplicemente perchè esistono, puramente come fatti, non già perchè siano razionali.

§ 12.

Spiegazione e razionalità.

Ma taluno si sarà già sentito più volte tentato di muovere un'obbiezione, e le nostre ultime parole avranno reso la tentazione irresistibile. Si potrà, cioè, dire: questa vostra critica, sì, costituisce un vero astrattismo; poichè dal momento che voi proclamate che certi fatti, da voi detti irrazionali, non possono non esserci e sono indispensabili all'esistenza del mondo, con ciò li avete qualificati appunto razionali. La razionalità d'un fatto consiste precisamente nella necessità della sua presenza a sorreggere l'insieme delle cose. Nè è ammissibile instaurare

d'un fatto, per stabilirne l'irrazionalità, una critica astratta, cioè che contempla il fatto in un isolamento puntuale, stralciandolo dalla trama complessiva del reale nel cui insieme la sua irrazionalità separata sparisce, e svellendolo da ciò che precede e da ciò che segue, anzichè scorgerlo nello sviluppo storico che lo ha condotto ad essere e quindi lo spiega, lo giustifica, ne stabilisce la necessità, lo palesa con ciò provvisto d'una superiore e più vasta razionalità, la quale, solo per averlo tagliato fuori da tutto ciò e preso arbitrariamente a parte, sembra venir meno.

È questo uno dei più solenni rintocchi che discende dai vecchi e dai nuovissimi sacri bronzi hegeliani. Ciò che è reale è razionale, ciò che è razionale è reale. Ma se non ci lascia intontire dal grave e imponente rimbombo del rintocco, dal numero delle così variamente dotte braccia che lo fanno risuonare e dalla loro pontificale sicurezza, o dall'ormai lungo e quasi religioso ascendente con cui esso si ripercuote nelle menti di moltissimi, si avverte agevolmente che c'è una vena di fesso.

Non è vero nè che essere reale sia essere razionale, nè che sia possibile, e tanto meno doveroso, per giudicare un fatto considerarlo nel corso dello sviluppo storico che lo ha prodotto.

Che tutto quello che è abbia delle cause che lo han fatto essere, è evidente, chè se no non ci sarebbe. Ma questo non vuol per nulla dire che il fatto sia razionale. V'è qui la confusione, costante

nel dogmatismo idealistico, tra spiegazione di esistenza e razionalità.

Spiegare l'esistenza d'una cosa, è un conto; essere tale esistenza razionale è un altro. Se così non fosse, ogni male, ogni disgrazia, ogni orrore, ogni delitto, sarebbe razionale perchè è. Nè si dica: appunto, razionale secondo una ragione più vasta della nostra, e obbiettiva di fronte alla subbiettività della nostra, quella delle cose, della realtà. È questo un ragionamento equivoco. Perchè scorgere come razionale non può per noi voler dire che ridurre alla razionalità della ragione nostra, e non già far tacere la nostra ragione sotto le esternazioni d'una asserita ragione, per noi misteriosa e impenetrabile, che si manifesta a noi non con *ragioni* valevoli di fronte alla nostra *ragione*, ma semplicemente con fatti bruti, di cui vediamo, ma non giustifichiamo, l'esistenza, e che, razionalmente, giudichiamo non ci dovrebbero essere. È questo un costringere a forza la ragione a trovar ragione in ciò che per essa è non ragione, cioè un dettarle preventivamente la legge della negazione di sè, col pretesto di farla così giungere alla razionalità. È posare non sul terreno della razionalità, ma su quello, del tutto opposto, del mistero e della fede cieca e rinunciante alla ragione. Perchè è lo stesso che dire: la mia debile mente non vede la ragione di questi fatti, di queste sofferenze, di questi dolorosissimi accidenti, di tutto questo male; ciò è per il mio povero in-

telletto un atroce assurdo; ma Dio ha voluto ciò, dunque una ragione ci sarà. Non si fa, con quell'argomento, che sostituire la parola « realtà » alla parola « Dio », e si continua, ben lungi dal pervenire alla razionalità, a rimanere nel campo del fideismo e del mistero. Si dà, insomma, il nome di razionalità a ciò che per la ragione (per l'unica ragione conosciuta, la nostra) è irrazionalità, alla realtà come tale e perchè tale, che si tratterebbe invece appunto di dimostrar riducibile alla ragione; in luogo di operare questa riduzione, si capovolgono i dati del problema e assumendo come punto di partenza quel che si deve dimostrare si dice: essa è realtà, dunque perciò è già ragione. Ma che il fatto sia la ragione equivale esattamente al fanciullesco: « sì, perchè di sì » — la quale proposizione forma appunto la sostanza della frase con cui (secondo narra Schopenhaner) uno dei più gonfi corifei di questa dottrina, il Fichte, usava mistificare i suoi studenti: « il mondo è perchè è; ed è come è perchè è così ».

SCHOPENHAUER, *Fragmente zur Geschichte der Philosophie* § 12

Facciamo un esempio evidente. Un batteriologo ci potrebbe luminosamente spiegare l'esistenza della febbre malarica: qui c'è questa zanzara, forma vitale non nata per caso, ma da questa e questa evoluzione biologica; qui c'è questa acqua stagnante di cui la zanzara ha bisogno per deporre le uova; qui c'è il sangue dell'uomo che le occorre per nutrirsi e in cui la sua puntura opera queste e queste

alterazioni. Ecco l'esistenza della febbre malarica luminosamente spiegata (benchè da ultimo, come avviene di tutte le spiegazioni, con l'adduzione di meri fatti, circa i quali la spiegazione si riduce a dire: ci sono perchè si sono). È spiegata, dunque, la febbre malarica. Ma ci si consenta di continuar a pensare che non perciò essa è resa razionale. Se fosse resa razionale, si cercherebbe di tenerla cara e conservarla e non si farebbe di tutto per estirparla.

Ad ogni momento, noi ci troviamo di fronte nella realtà a fatti cui la nostra ragione rifiuta ineluttabilmente ogni giustificazione e consenso. Il semplice fatto della morte, il fatto che uno spirito venga al mondo per essere messo a morte, che tutti gli uomini non vivono in sostanza nella loro vita che « gli ultimi giorni d'un condannato a morte »; il fatto che tutte le esistenze siano imprigionate nell'atroce circolo chiuso di distruzione reciproca, per cui ciascuna ha bisogno per vivere di distruggerne altre e deve alla sua volta prima o poi lasciarsi distruggere per farne vivere altre, sicchè la vita si mantiene soltanto con la propria negazione; — questi o simili fatti, sono spiegatissimi, li constatiamo ad ogni minuto esistenti nella realtà, ma non per ciò essi sono meno apparsi sempre alla mente umana come assurdità tali, che essa, non potendo tollerarne l'irrazionalità, ha creato, per cercar di toglierla via, il mondo ultraterreno, proiettando là

(cioè nel mistero, che è il contrario della razionalizzazione) la genesi, la giustificazione, la riparazione di essi fatti, e dimostrando così che questi sono per la ragione incomprensibili, impenetrabili, ingiustificabili. — Mi spiego il più mostruoso delitto, se penetro nelle più occulte pieghe della coscienza del reo, se riesco a scorgere con piena luminosità dall'interno la sua psicologia, e a immedesimarmi per un momento con essa. Mi spiego anche l'esistenza d'una tale psicologia, se risalgo ai precedenti ereditari o storici di quell'individuo. Ma, non ostante ciò, nè trovo razionale il delitto, nè, pur riconoscendo che, data la psicologia del reo, il delitto era necessario, cioè si spiega, trovo razionale l'esistenza d'una siffatta perversione psichica. Urta la ragione e la morale (come osserva Nietzsche) che Raffaello sia morto a trentasei anni, poichè razionalmente esseri siffatti non dovrebbero morire; e se si suffraga il giudizio del fatto e della storia, dicendo che egli aveva espresso tutto ciò che c'era in lui e che con una vita più lunga non avrebbe fatto che ripetersi, si diventa l'avvocato del diavolo, ci si fa un idolo del successo e del fatto, e ciò fondandosi sull'ignoranza, vale a dire sul non sapere di che cosa fosse ancora capace una natura come quella di Raffaello. La storia offende la morale e la razionalità, chè quella dice semplicemente « c'era una volta », questa dice « non si deve » o « non si doveva ». La virtù sta nell'insorgere appunto contro la po-

Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 8

tenza cieca del fatto; e la stessa grande personalità storica si occupa meno di ciò che è per tener orgogliosamente dietro a ciò che deve essere, mentre chi ha appreso a piegare il capo alla potenza della storia finisce col far sempre di sì, come un giocattolo cinese, ad ogni potenza.

Spiegazione dell'esistenza d'un fatto non equivale quindi a razionalità di questo. E nemmeno è vero che per valutare un fatto si debba esaminarlo nel contesto dello sviluppo storico che lo fece venire all'esistenza. Non solo non c'è punto il dovere di far ciò; ma non è nemmeno possibile farlo. E pur sapendo che osiamo porci contro alla dottrina più asseverantemente professata dai più autorevoli dotti ed eruditi, in vari campi, della nostra età, non ci peritiamo di affermare la proposizione che giudizio di valore e interpretazione storica sono due punti di vista che si contraddicono a vicenda e dei quali uno esclude l'altro.

Anche qui ci gioverà anzitutto un esempio. Supponiamo che un igienista si proponga di insegnarci quale è il valore igienico della nostra attuale foggia di vestire. Egli prenderà in considerazioni le nostre vesti, come ora sono, senza preoccuparsi del come la loro foggia sia stata dal corso storico prodotta, sia *divenuta*; e ci dirà che portiamo troppa lana o troppo cotone, che qui i nostri abiti non permettono una sufficiente traspirazione, colà costringono troppo i visceri ecc. Che diritto e che ragione vi sarebbe

nel dire a questo igienista : nulla di quello che avete detto ci importa ; ciò che dovevate dire è come la nostra attuale foggia di vestire è stata prodotta dall'evoluzione dell'abbigliamento, dal *divenire* di questo ? Egli potrebbe ragionevolmente rispondere : una siffatta investigazione è interessantissima, ma non era la mia ; volendo io giudicare il valore della foggia di vestire come oggi è, non avevo bisogno di preoccuparmi, anzi non dovevo preoccuparmi, del come essa sia *divenuta.*

Dunque sta, anzitutto, il fatto che il primo dei due punti di vista, quello non storico e del semplice giudizio di valore della cosa considerata meramente come nel momento attuale è e senza preoccuparsi dal come si è formata, ha la sua piena legittimità accanto all'altro punto di vista, quello dell'interpretazione storica. Ma, per di più, è chiaro che i due punti di vista si escludono a vicenda.

Voglio io prendere in considerazione l'attuale foggia di vestire dal punto di vista dell'interpretazione storica ? Allora, dopo aver mostrato come tale foggia sia stata in questo momento prodotta dal *divenire* dell'abbigliamento, null'altro potrò aggiungere, perchè, da quel punto di vista, tutto l'interesse della cosa sta nel come e perchè si è formata. Non potrò andare al di là del dire per quali cagioni storiche essa è divenuta. Non potrò, rimanendo da quel punto di vista, pronunciare un giudizio di valore (cioè stabilire che valore igienico abbiano i nostri vestiti),

perchè, da quel punto di vista, ciò che è, per il solo fatto che è e che vi sono delle ragioni storiche che l'han fatto essere quello che è, ha piena legittimità di esistenza; perchè, insomma, come dice uno scrittore della corrente che combattiamo, « la storia non è mai *giustiziera*, ma sempre *giustificatrice* »; perchè, in una parola, l'esistenza, il successo, giustificano da sè sè stessi, hanno in sè, nel fatto che vi sono e che sono spiegati (e sempre sono spiegati, perchè, se esistono, hanno certo delle cause) la loro giustificazione. Ma voglio invece prendere in considerazione il valore dell'attuale foggia di vestire? Allora non mi preoccuperò e non dovrò preoccuparmi delle mille cagioni storiche che ne hanno necessariamente determinata l'odierna esistenza e perfettamente la spiegano, e la criticherò, giudicherò, « giustizierò » in sè e da sè, rifiutandomi assolutamente di ritenerla giustificata e razionale solo perchè si è storicamente prodotta e perchè so in qual modo e per quale processo.

CROCE, *Teoria e storia della Storiografia* (1917, p. 77).

Ora, ciò che abbiamo dimostrato con gli esempi della febbre malarica e della foggia di vestire, si applica naturalmente a tutti i fatti di cui precedentemente parlammo: voto di maggioranza, sentenza di tribunale, guerra, decisioni di mera autorità. Non si è, da un lato, affatto tenuti a considerarli soltanto nello sviluppo storico che li ha generati, ma è lecito invece considerarli e giudicarli in sè, e se si fa quest'ultima cosa non si può fare la prima; nè, dal-

l'altro lato, perchè ci sono e sono necessari, sono razionali. La loro esistenza e la necessità di essa non conferma, dunque, ma confuta il razionalismo.

Ma il punto, dianzi, accennato, che giudizio di valore e interpretazione storica si escludono a vicenda, merita di essere maggiormente esaminato nel suo riferimento all'arte.

GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, p. 228.

È ora di moda dire che la critica estetica non può essere che critica storica e che per comprendere un'opera d'arte bisogna sprofondarsi nella fase di cultura da cui essa è germogliata. È una frase che ci viene addosso da tanti sapienti pulpiti, che tante bocche piene della più varia erudizione e dottrina ci ripetono, ed è così connaturata col più solenne accademismo dei nostri giorni, che se ne resta facilmente atterrati e ci si sente tremare le vene e i polsi dalla paura che se non la si accetta si passi per ignoranti o per gente che non capisce. Così avviene che molti (ed è sempre la stessa cosa che accade con consimili frasi), in forza di questa paura, sebbene intravvedano vagamente che la frase contiene un concetto che non sta in piedi, pure si sforzino di farle rendere un senso anche quando non ne ha, al quale sforzo e alla quale buona volontà finisce per corrispondere la finale persuasione che sia vera. Ma chi osa invece tener le pupille aperte e levate, scorge che si tratta d'una frase imponente, sì, ma così vuota che fra poco sarà invece di moda deridere la docilità supina con cui è stata accettata.

Questa docilità supina si riconnette con la nostra attuale altrettanto supina adorazione per lo storicismo, per l'esattezza, minuta precisione e obbiettività storica, storicismo che noi crediamo una conquista definitiva e perenne, un acquisto permanente dei lumi moderni, mentre, fra poco forse, quando si ritornerà a forme di narrazione storica analoghe a quelle di Livio o del Machiavelli della *Vita di Castruccio*, apparirà una dotta idiosincrasia da eruditi bizantini. Lo storicismo (come avvertiva il Nietzsche) è proprio d'un'età che soccombe sotto la mole della storia passata ed è incapace di maneggiarla a sua posta al fine della creazione di storia nuova. L' obbiettività e la precisione, che formano il suo vanto, sono le virtù dell' eunuco, incapace di generare e quindi del pari obbiettivo verso l'eterno femminino. Ma un'epoca creativa padroneggia, maneggia, interpreta, trasfigura la storia; se ne serve, cioè, non per motivi di conoscenza esatta (la quale spesso uccide, come nel caso della religione, che, in seguito all' applicazione della conoscenza storica esatta, indubbiamente perisce), ma per i suoi bisogni, per la creazione del suo futuro.

Vom Nutzen und Nachteil der Historie etc., 7, 5 e *passim.*

Ora è vero anche dell'arte ciò che abbiamo poc'anzi dimostrato in generale vero. E cioè: critica storica dell'opera d'arte (ossia spiegazione della sua esistenza) e giudizio estetico (ossia giudizio di valore), sono antitetici e si escludono a vicenda.

Se si vuol dare un giudizio estetico, ossia pronunciare « ciò è bello, ciò è brutto », bisogna, non

già collocare l'opera d'arte nella fase storica di cultura da cui essa sorse e immergersi in questa per spiegarla e capirla, ma, al contrario, sradicare l'opera d'arte dall'epoca e dall'ambiente storico che l'han vista nascere, non conoscere nulla di questo o dimenticare quanto se ne sa, e l'opera così avulsa, isolata, considerata come un fatto puntuale, senza precedenti nè susseguenti, piovuto dal cielo, giudicare in sè stessa e da sè stessa: — precisamente come abbiamo visto che bisogna fare per pronunciare un giudizio di valore igienico sulle vesti. Se si vuole invece considerare un'opera d'arte dal punto di vista della critica storica, allora non potremo andare oltre il dire come e perchè in una certa fase dello sviluppo storico della cultura, in forza della specifica configurazione di tale fase, da questa specifica configurazione questa opera d'arte doveva necessariamente nascere. Tutto ciò che la storia e la tradizione ci attesta essere stato prodotto o ammirato come bello artistico, dovremo (scambiando così il mero fatto con la ragione e il valore, e ammettendo la giustificazione di sè del mero successo) accettarlo per tale, poichè, se per tale fu prodotto o ammirato, come tale esistette, se esistette ebbe delle cause, e l'interpretazione storica non è che la messa in luce delle cause dell'esistere, la spiegazione dell'esistenza. Poichè la storia non è mai giustiziera, ma sempre giustificatrice, dovremmo giustificare tutto ciò che fu prodotto e ammirato come bello; e, se per valutare un'opera d'arte dobbiamo

sprofondarci nella cultura che l'ha fatta nascere, dovremo trovar bello anche il più informe prodotto dell'età della pietra, anche la più orrenda musica delle tribù selvaggie, anche le più volgari sonate da organetto di Barberia, perchè sprofondarsi nella cultura donde queste opere sorgono, vuol dire diventare psichicamente coloro che, avendole prodotte o gustandole, le trovano belle. O piuttosto, non già dovremo trovar bello. Ma dovremo limitarci a spiegare l'esistenza, a giustificare, a mettere in luce le cause che questi prodotti fecero nascere, senza aver ragione alcuna di dire se quei prodotti a noi piacciano o no, e se, secondo noi, essi debbano o no piacere. E che cos'è questo, se non appunto rinunciare al giudizio di valore, rinunciare a giudicare esteticamente?

In questa guisa, l'opera d'arte che consideriamo, perde il carattere di opera d'arte e diventa un puro documento storico. Ma se invece io voglio dare un giudizio di valore, devo, naturalmente, darlo *mio*, devo giudicare il valore *per me*, non posso dunque non collocarmi esclusivamente sul mio piano spirituale attuale — nè già devo o posso dare io il giudizio di valore *d'altri*, cioè dei componenti la fase di cultura d'onde l'opera d'arte scaturì.

Si dirà ora che se si tralascia la critica storica per attenersi al giudizio di valore estetico si cade nell'arbitrio soggettivo, si sostituisce il capriccioso parere individuale al giudizio obbiettivo della tradizione e della storia. Certo; ogni giudizio di valore

è soggettivo, è pronunciato (come abbiamo visto avvenire circa la giustizia, il bene comune ecc.) da una sfera di ragione umana chiusa in sè e in sè reggentesi con piena legittimità, contro il giudizio che un'altra sfera di ragione umana, ugualmente chiusa in sè e in sè legittimamente reggentesi, pronuncia. E il giudizio di valore estetico, come ogni altro, non può essere che di questa natura. Il dilemma sarà dunque (insolubile, come quasi tutti quelli a cui ogni fondamentale questione filosofica mette capo): o giudizio di valore estetico, e quindi giudizio soggettivo, e allora, come nel caso della giustizia, arbitrarietà, cioè impossibilità d'una valutazione comune, d'una misura comune, d'un giudizio che stia sopra ai singoli giudizi soggettivi e possa sottoporli a sè, sentenziarli, sentenziarne uno come più valido d'un altro; o critica storica, e allora tutto ciò che fu prodotto e ammirato esteticamente, è anche esteticamente bello, o, meglio, non c'è più la possibilità d'un giudizio di valore estetico nostro e tutto si riduce alla dilucidazione delle cause per cui alcunchè fu od è trovato bello o brutto.

Senonchè qui ci si presenta una constatazione di grande interesse.

A quella guisa che, come abbiamo visto per la giustizia, a decidere quale tra le diverse visuali di questa, tutte in sè ugualmente valevoli, debba improntarsi nei fatti, interviene l'atto di mera autorità, di forza, d'imperio, così questa medesima cosa accade

nel campo estetico. Quale tra diverse visuali estetiche, tutte in sè ugualmente valide, abbia a restar predominante nell'ambito del fatto è deciso dall'atto irrazionale della pura e semplice autorità.

Questo ci risulta chiaro già nel caso dell'educazione estetica. Se un uomo del tutto privo d'ogni cultura artistica, va in un museo contenente opere riputate tra le più insigni e ne esce dichiarando che nulla gli è piaciuto, ciò che se ne conclude è che bisogna educarlo. E come lo si educa? Presentandogli dei bei modelli; cioè dicendogli: questo è bello, guarda, contempla, fatti il gusto su ciò. Lo si educa, vale a dire, imponendogli come modelli di bellezza quei prodotti che originariamente e spontaneamente non gli piacciono. È naturale che egli, se si presta all'educazione, cioè se accetta quella che non è se non mera imposizione, finirà per trovar bello ciò che genuinamente non gli piace. Per educarsi egli *deve accettare* i modelli di bellezza che gli vengono presentati. Siamo, dunque, anche qui, nel campo della coazione d'un originario e genuinamente proprio giudizio, nel campo dell'imposizione. E come, del resto, ogni altra educazione (non ostante il comico anfanare di molti tra i pedagogisti del giorno d'oggi e specialmente dei soliti giovani commessi viaggiatori di tutte le ultime mode culturali, per applicare alla pedagogia le formulette correnti di attività dello spirito, di libertà dello spirito, di sintesi *a-priori*, pari all'anfanare di ieri per applicare alle varie sfere della

filosofia le formule darwiniane o quelle del materialismo storico) come ogni altra educazione, così l'educazione estetica non è che l'atto di imposizione e presentazione autoritaria d'una certa visuale, d'una delle tante visuali possibili ugualmente valevoli, all'educando, il quale deve cominciare ad accettarla d'autorità, se vuole educarsi.

Tra le varie e discordanti visuali estetiche, tutte in sè ugualmente valevoli, perchè tutte reggentesi del pari sull'affermazione di ragioni o di spiriti, diventa prevalente, imperante, vincitrice di fatto, rimane sul terreno dei fatti risultanti come *la* verità estetica, quella che ha per sè la mera forza, quella cioè che è imposta dalla tradizione, dal concorde parere dei secoli, dal parere pressochè conforme della classe dominante (cioè, qui, dei colti, dei « giudici competenti »). Tale atto d'autorità (di cui l'educazione estetica non è che il veicolo) è, come ogni altro, extrarazionale. Tale maggioranza ha tanto poco diritto, quanto (come vedemmo) le maggioranze politiche, di passar per ragione, e di ritenere che il suo parere o il suo voto abbia una validità razionale superiore; anzi, per i motivi che si addussero parlando delle maggioranze politiche, forse se mai, piuttosto il parere della minoranza tale validità razionale superiore dovrebbe presumersi possedesse. Si tratta unicamente dell'atto di mero imperio che decide il successo di fatto di una valutazione.

CROCE, *Breviario d'Estetica*, pag. 107-8.

Che il consenso universale, il concorde parere dei

secoli, non abbia nessun diritto a passare come valutazione estetica giusta, infallibile, razionale, obbiettiva, lo si capisce subito solo che si esamini la cosa con rigorosa precisione, senza accontentarsi di nebulosità approssimative. Anzitutto, è ad ognuno chiaro per quali cause meramente accidentali una valutazione di gloria si forma, e, quindi, assai spesso solo perchè s'è una volta formata, perdura. Poi, il concetto di consenso universale è del tutto convenzionale: quelli che vi si fondano erigono a consenso universale umano il parere ed il gusto d'un gruppo di persone relativamente piccolissimo rispetto alla totalità dell'umanità o anche d'un dato popolo (i « colti », i letterati); chè se si volesse veramente tener conto per determinare il consenso universale, non solo dei pochissimi che tengono la penna in mano, ma di tutto lo strato denso, profondo e silenzioso d'una popolazione, oltrechè un tale consenso sarebbe assolutamente indecifrabile, si vedrebbe probabilmente che il concorde parere dei secoli suffraga i *Reali di Francia* e il *Guerrin Meschino* assai più che la *Divina Commedia.* Ma, per di più, la critica di questo « consenso universale » o « parere concorde dei secoli » come valutazione estetica giusta e obbiettiva, è fatta da coloro stessi che vi si richiamano. La *Divina Commedia,* poniamo, è da questo concorde secolare parere, valutata come opera d'arte sublime, e qui, si dirà, non v'è dubbio che tale valutazione è giusta ed esprime la verità obbiettiva, e chi la

contraddice è un pazzo. Ma, poi, ciascuno di quelli che pensano così circa la *Divina Commedia* troverà di dover fare le sue eccezioni relativamente a qualche altra opera d'arte consacrata dal « consenso universale », gli ammiratori della quale invece riputeranno anche relativamente ad essa che il « consenso universale » esprima la verità obbiettiva e riterranno pazzo chi vi contraddice. Ciascuno, insomma, finisce per trovare che qualche decisione di questo « parere dei secoli » (non certo quella che si riferisce a Dante, dirà l'italiano colto, chè in questo caso il parere dei secoli è indubitatamente la stessa obbiettività; non certo quella che si riferisce a Corneille, Racine o V. Hugo, dirà il francese colto, chè anche qui quel parere costituisce l'indubitabile obbiettività; ma, forse, per qualche francese colto anche quella che si riferisce a Dante e per qualche italiano colto anche quella che si riferisce a Corneille) ciascuno, dico, finisce per trovare che qualche decisione di questo « parere dei secoli » non è attendibile, non corrisponde ad un giudizio estetico retto, non corrisponde al *suo* giudizio estetico, e che egli quindi per ammetterla, in *questo* caso particolare ed eccezionale, dovrebbe rinunciare a tale *suo* giudizio e sopprimerlo. Insomma ognuno ammette che il consenso universale esprima la verità estetica obbiettiva in ciò che esso suona conferma dei suoi gusti o dei suoi pregiudizi; lo contesta nel caso contrario: così, in generale, avviene che se un nostro avversario esprime idee che incon-

trano la disapprovazione dei più, questa ci sembra la prova apodittica, legittimamente ricavabile dal consenso universale, che quelle idee sono aberranti; ma se invece i più condannano idee che professiamo noi, allora questo ci sembra solo provare che la verità non è ancora riuscita a penetrare nelle loro menti. — Ora, basta metter insieme tutte queste eccezioni singolarmente *hinc et inde* elevate contro il « consenso universale », perchè questo, come valutazione estetica riconosciuta razionale e razionalmente fondata, sparisca.

Perciò, se per sfuggire la soggettività, forse idiosincrasia, aberrazione, pazzia, del giudizio individuale, si fa capo al consenso universale o parere dei secoli, si urta nello scoglio che questo è accidentale, che forse, quanto più si tiene in linea di conto una vera universalità, si vede che esso dà il superiore suffragio ad opere puerili (i *Reali*, *Guerrino*, *Bertoldo*), che, infine, per parziale ammissione di ciascuno (e quindi totale del complesso) esso non costituisce una valutazione razionale; se, invece, per sfuggire a questa inammissibilità del criterio del parere dei secoli come valutazione razionale e obbiettiva, si fa capo al giudizio individuale, si dà di cozzo nell'altro scoglio che nessuna garanzia v'è che questo non sia un'aberrazione soggettiva.

Per conseguenza è unicamente sul terreno dei fatti, e come mera cosa di fatto, che bello (e così giusto ed anche vero) rimane quella valutazione che è do-

minante nella tradizione storica, in una data società, in una data êra; chi non vi partecipa subisce la condanna e la coazione: è l'eccentrico, il pazzo, l'immorale, non già per qualche ragione intrinseca (chè in fatto di ragioni ve ne sono per entrambe le visuali, tanto che una discussione continuerebbe inesauribilmente a produrre ragioni da tutte e due le parti) ma semplicemente per lo stesso motivo per cui nel Medioevo era eccentrico, pazzo, immorale, chi non era cattolico; cioè, perchè ha una visuale che non è quella dell'autorità, ossia, qui, della maggioranza, o dei « competenti ». Non v'è nessuna ragione di ritenere (stabilisce giustamente il Simmel) che la totalità degli uomini o della specie colga, più dell'individuo, il retto e concordi più di lui con la verità obbiettiva. Ma accade solo che i contenuti di pensiero di essa totalità valgono come i veri di fronte a quelli del pensiero dei singoli. « In presenza della mancanza d'un criterio di fatto per ciò che è rettitudine d'un giudizio estetico, rimane solo la sua concordanza col giudizio della specie ».

Einleitung in die Moralwissenschaft, vol. I, p. 437.

Anche nel campo estetico, tutte le visuali sono *ragioni* che hanno ugualmente *ragione.* Nessuna ha in sè e razionalmente maggior diritto di prevalere sull'altra. Solo con un fatto di forza e di mera autorità una si impone sull'altra. E spesso si tratta proprio della forza della guerra e della rivoluzione, mediante cui il popolo vincitore o la classe vincitrice, insieme col loro predominio politico e sociale, fanno trionfare

le loro *formae mentis* e tra queste i loro giudizi, visuali e gusti estetici.

La critica storica ha questo merito, che essa in fondo non è che la constatazione e il riconoscimento di tutto ciò. Essa non è un giudizio di valore estetico; ma l'accertamento che un certo giudizio estetico è, per semplice effetto d'autorità, prevalso su altri e si è estrinsecato e autorevolmente affermato con la consacrazione come belle delle opere d'arte che la tradizione e la storia della cultura come belle ci presenta. Essa è semplicemente la giustificazione servile e *post factum* dei gusti del sovrano, di tutto quello che è prevalso perchè è prevalso, in una parola del fatto e del successo perchè è fatto e successo.

§ 13.

La giustizia.

Chiusa così questa discussione accessoria, torniamo a riallacciarci alle considerazioni del penultimo paragrafo. Esse ci attestano che il concetto di giustizia (come quello del bene, del bello, del vero) è un concetto meramente formale. Non esiste un fatto, un oggetto, una cosa a cui quel concetto sia perennamente e necessariamente congiunto; bensì esso si congiunge indifferentemente coi più disparati ed opposti fatti, oggetti o cose. Tra queste così diverse

congiunzioni di esso concetto con questo o quel fatto, oggetto o cosa, tutte in sè perfettamente valide, ognuna legittima sintesi *a-priori*, ciascuna reggentesi con ugual diritto sul fondamento della ragione o dello spirito, solo un fatto extrarazionale, la forza, l'imperio, la mera autorità può decidere quale abbia a valere sul terreno dei fatti risultanti *come se* fosse la congiunzione o sintesi che esprime *la* giustizia. — E veramente quindi si può ripetere, con profonda significazione filosofica, il verso del La Fontaine:

Le loup et l'agneau.

La raison du plus fort est toujours la meilleure.

Questo ci riconduce al pensiero che è stato dapprima lucidamente formulato da coloro che, con gli scettici, furono i più grandi pensatori dell'antichità; cioè i sofisti. Il pensiero dei sofisti antichi che non esiste un « giusto » universale, alcunchè di giusto « per natura », ma che giustizia è un placito o decreto umano e varia quindi di luogo in luogo a seconda che il placito umano che la determina (qui conservatore, là comunista, si potrebbe aggiungere con riferimento alla situazione d'oggi) è diverso; che « giustizia » è ciò che chi possiede la forza (la quale può essere quella che viene dalla maggioranza, ma altresì, come le guerre e le rivoluzioni provano, anche quella che proviene dalle armi) decide che sia; — questo pensiero è quello la cui esattezza i grandi avvenimenti odierni ci rifanno toccar con

mano. Quando i sofisti (secondo ne espone il pensiero Platone per bocca di Socrate) dicevano che « bello e brutto e giusto e santo o il contrario a ciascuna città sia quello ch'essa, secondo l'opinione che s'è fatta, abbia stabilito per legge », e che « le regole che una città pone a sè stessa, perchè conformi al parer suo, le sono anche giuste per essa che se le ha poste, sinchè le restano » ; o quando (secondo Platone ne espone il pensiero per bocca dell'Ateniese delle *Leggi*) dicevano che il giusto non è affatto per natura, tanto che gli uomini disputano continuamente intorno ad esso, e ogni giorno istituiscono cose nuove, e quelle che hanno stabilito sono giuste in quanto a loro piace così, e quindi sono stabilite non per natura ma per opera di arbitrio (*τέχνη*) e di legge; quando Archelao confermava che il giusto e l'ingiusto derivano non dalla natura, ma dalla legge; quando Trasimaco sosteneva: « ogni governo promulga le leggi conformemente a quanto gli conviene, la democrazia democratiche, la tirannide tiranniche e così via; e promulgandole, dichiarano ai sudditi giusto quello che ad essi governi conviene; e puniscono il trasgressore considerandolo violatore della legge e della giustizia; e questo, o carissimo, è quello che io intendo dire, che cioè in tutti gli Stati il giusto è sempre il medesimo, ossia è ciò che conviene al governo costituito »; — quando enunciavano questi pensieri, i sofisti non facevano se non esprimere quella stessa

Teet. 172 A, 177 D.

889 E.

Diog. Laer., II, 16.

Rep. 338-339 (L. I, C. XII).

verità che noi abbiamo ad ogni passo messa in luce, e a cui la storia dell'oggi dà una sfolgorante conferma; quella stessa verità di cui una traduzione in linguaggio moderno si può trovare, ad es., nel Simmel: « Il gruppo sociale assume press'a poco la posizione che tiene per i devoti Dio, per Machiavelli e Hobbes il Principe; non si dà un giusto e un bene in sè determinato, a cui la volontà di esso gruppo sia conforme, ma piuttosto la sua volontà determina ciò che sarà giusto e buono; la maggioranza vuole il giusto, perchè la sua volontà forma il criterio di ciò che noi chiamiamo il giusto ».

Einleitung ecc., vol. I, p. 77.

Naturalmente, il pensiero dei sofisti in argomento va cautamente interpretato e precisato. La giustizia è determinata dal placito umano, da ciò che vuole lo Stato, da ciò che conviene al governo costituito o alla classe che predomina, da ciò che l'uno o l'altra comandano. Questo va inteso non nel senso che gli uomini a loro assoluto, superficiale e puntuale capriccio, a grado di ogni loro passeggera e accidentale fantasia, decretino, e possano decretare, che oggi o qui la giustizia sarà questa, domani o là quest'altra; che impiantino, e possano impiantare, nel mondo come giustizia una qualsiasi idea singolare o pazzesca che passa per la mente di uno di essi, non abbia alcuna radice nella realtà e giustificazione nelle cose e sia del tutto tagliata fuori dalle circostanze di fatto e dalle esigenze di queste. Ma nel senso che delle varie visuali di giustizia

che tali esigenze consentono, come giustizia finisce per valere sul terreno dei fatti risultanti ciò che a questa o a quella comunità, a questa o a quella classe *fa apparir giusto* la sua natura, il suo temperamento, la sua educazione, la sua storia; ossia ciò che costituisce la sua visuale di giustizia. Non nel senso che giustizia e forza siano una cosa sola; ma nel senso che quella delle *più* idee di giustizia opposte, la quale, nell'urto violento, e, come s'è visto, inevitabile, riesce vittoriosa, ha con ciò tolto di mezzo, soffocato, fatto tacere per sempre o per un certo tempo, sotto la forza e l'autorità predominante, l'altra contrastante idea di giustizia, e perciò rimane, in linea di mero fatto, *la* giustizia, sebbene, in diritto e dal punto di vista razionale, essa non sia maggiormente giustizia per aver vinto di quel che sia ingiustizia l'altra per aver perduto; — sicchè sempre *la* giustizia (ciò che vale *come se* fosse *la* giustizia) risulta dall'imposizione degli uni sugli altri, nè mai v'è coincidenza di legge e libertà.

Questo ci permette di valutare l'idea dell'identificazione della giustizia o del diritto con la forza e quella dell'indipendenza della politica dalla morale, idee che fluttuano nelle modernissime dottrine dell'idealismo assoluto veramente come un trocone indigesto o come un concetto che esse non riescono nè a formulare esattamente nè a sistemare in modo congruo col loro principio razionalistico che dovrebbe escludere del tutto la possibilità delle idee stesse.

Perchè tali idee in quelle dottrine sono il confuso riconoscimento della verità della tesi da noi sostenuta, ma riconoscimento che non avverte le conseguenze e contraddice le premesse delle dottrine medesime, costituendo la tesi in tal guisa confusamente riconosciuta nient'altro che quell'irrazionalismo, quello scetticismo, quel predominio della mera autorità, che le dottrine stesse negano. La cosa sta così: che la giustizia o il diritto *non è* la forza, ma la forza è solo ciò che determina il trionfo di fatto, e, quasi a dire, la scelta, d'una tra più opposte giustizie e diritti, che, dal punto di vista razionale, sono ugualmente giustizie e diritti. Ogni sintesi *a-priori*, cioè ogni visuale, di giustizia è in sè ugualmente valida, e non è la forza che la fa essere autentica sintesi *a-priori*. Come, secondo Darwin, sopravvive l'organismo più adatto, non già perchè sia più autenticamente organismo, non già perchè abbia un valore di organismo intrinsecamente maggiore, ma perchè tra molti che hanno tutti pari autenticità e valore di organismi, circostanze estrinseche (il clima, l'ambiente geografico) ne favoriscono uno, mentre (tanto il loro valore intrinseco d'organismo è pari) se queste circostanze estrinseche fossero state diverse, un altro, che ora invece perisce, sarebbe sopravvissuto, cioè avrebbe vinto; così tra molte che sono ugualmente giustizie, di cui cioè nessuna lo è più delle altre per un presunto valore intrinseco assoluto, trionfa, rimane *come se* (trova qui veramente applicazione

la filosofia del Vaihinger) fosse *la* giustizia, quella a cui si è congiunta maggior forza: congiunzione, che, come la storia ci attesta ad ogni momento (e fin dalle antiche sconfitte dei popoli pastori, sedentari, di civiltà più progredita e perciò pacifici, per opera dei popoli nomadi, più barbari e bellicosi, che solo dopo secoli, giovandosi dei frantumi, non interamente potuti annichilire, della civiltà da essi distrutta, raggiungono il livello che questa aveva toccato), non ha alcuna razionale connessione e relazione con un presunto e inesistente valore maggiore della visuale con cui essa si unisce. — Così, che la politica sia indipendente dalla morale, non si può intendere se non nel senso, e non si può spiegare se non col concetto, che tra le varie visuali razionalmente possibili e di ugual valore del bene morale, quella diventa di fatto dominante che è la visuale di chi (casta, ceto o classe dominante, popolo politicamente più forte, vincitore, egemonico) possiede l'autorità sociale. La volontà di questa autorità (per applicare al caso le parole surriferite del Simmel) forma il criterio di ciò che noi chiamiamo il bene morale; quindi non esiste per essa un oggetto « bene », datole dal di fuori, che possegga di fronte ad essa una *perseitas*, e che essa sia costretta a riconoscere e ad accettare; ma essa stessa è la fonte e la determinatrice sovrana dell'idea del bene morale che deve valore in fatto *come se* fosse *il* bene. E perciò solo sulla base della nostra tesi che sia

l'atto di imperio e d'autorità quello che determina ciò che di fatto valga come giustizia e morale, si può capire perchè chi detiene l'autorità (chiunque sia: monarca, popolo, classe, maggioranza) non sia soggetto ad una morale dettata da altri su di lui, ma faccia in un certo senso egli la sua morale e quindi i suoi atti o le sue gesta nel campo storico, politico, della « ragion di Stato », della « salus publica », non possano essere misurate col metro della morale che vale pei sudditi.

Da queste considerazioni ci si riconferma quanto sia infantile la convinzione che la guerra, nelle sue varie forme (guerra propriamente detta, rivoluzione) possa essere eliminata. Veramente, secondo la celebre espressione di Eraclito, « guerra è di tutte le cose padre, di tutte re; e gli uni proclama dèi, gli altri uomini, gli uni fa schiavi, gli altri liberi ». Non solo essa è, come abbiamo mostrato, uno degli indispensabili fondamenti della compagine umana e di tutte le nostre formazioni politiche e sociali, ma è altresì uno dei fattori della nostra vita spirituale, perchè molte delle idee madri, molti degli elementi costitutivi che divengono in questa predominanti e determinanti, lo possono divenire, da ultimo e sia pure in lontananza, solo mediante la guerra: sono in larghissima misura la visuale imposta dalla vittoria, dalla forza, dall'autorità che ne consegue.

fram. 53 (Diels)

§ 14.

FORMALISMO E SCETTICISMO.

Un tale concetto della giustizia, abbiamo detto in principio del paragrafo precedente, è formale. Ora, come avviene che mentre il formalismo è così da noi posto in unione con una visuale irrazionalista e scettica, esso sia precisamente ciò (secondo continuamente s'è visto) su cui si pretende fondare l'assolutezza e l'universalità della morale, della giustizia, della verità?

La questione è per noi decisiva. Se formalismo vuol dire universalità e assolutezza, noi abbiamo torto. Ha ragione, allora, Rousseau nel trovare l'unanimità della maggioranza e della minoranza nella comune volontà del *nome* « bene comune ». Ha ragione, allora, Kant nel sostenere che la morale è universale e assoluta perchè in tutti c'è un imperativo categorico o un senso del dovere, quali si siano i fatti che esso comanda. Allora i popoli che si combattono sono d'accordo perchè tutti vogliono la medesima *forma* « giustizia ». Allora nessuna scissione esiste più e niente ha più luogo per imposizione.

Fortunatamente per la nostra tesi, la verità è questa: che coloro i quali pretendono di fondare sul formalismo l'assolutezza e l'universalità, non sono ancora riusciti a rendersi chiaro conto della portata

e del significato del formalismo. — Il formalismo, pensato fino in fondo e senza veli, è semplicemente ed unicamente scetticismo.

Spieghiamoci, anzitutto, con un esempio. Supponiamo che nel campo della matematica le cose stessero così: che il numero 2, pura forma, in cui può entrare qualsiasi contenuto, due mele, due case, due lire, sommato col numero 2, del pari pura forma, desse per risultato, universalmente, assolutamente e sempre, il numero 4, pura forma; ma che, quando si mettono in quelle pure forme degli oggetti e dei contenuti, accadesse diversamente, e che, p. e., due lire più due lire risultassero per un uomo, per un tempo, per un paese, tre, per un altro cinque lire. Se, davanti a ciò, il matematico pretendesse di asserirci: questa diversità dei risultati che si ottengono quando nella pura forma delle cifre si mettono dei contenuti, è questione di vilissima empiria, che non mi riguarda e non mi tange; perchè regga l'universalità e l'assolutezza della matematica basta che sia universale e assoluto il risultato della somma delle due cifre in quanto pure forme; — se il matematico ci dicesse così, noi non gli meneremmo certo buona la sua pretesa, ci rifiuteremmo di trovare qualsiasi serietà in un'universalità e assolutezza della matematica la quale facesse trovare che due lire più due lire risultano qua tre, là cinque lire, e avremmo ragione di approdare a un perfetto scetticismo matematico.

Ma quando il kantismo dice: la morale è universale e assoluta perchè in tutti c'è il senso d'un dovere, qualunque sia il fatto a cui il dovere si dirige; o: il bello è universale perchè in tutti c'è un senso che alcunchè è bello e alcunchè brutto, checchè sia ciò che appare bello e brutto; — esso fa esattamente come colui che sostenesse l'universalità e l'assolutezza del giudizio matematico perchè sempre e per tutti $2+2=4$, quando poi due lire più due lire risultassero agli uni tre, agli altri cinque lire.

Veramente (se si vuole un altro paragone) asserire che il formalismo stabilisce l'universalità della morale, dell'estetica ecc. (il che significa non già dire che per ognuno e in ogni tempo v'è un bene od un bello; ma dire: questo è il bene, questo è il bello), è come dire che la fame — la forma, la categoria, che prende dentro, afferra, impronta di sè, elabora, plasma — costituisce da sè la sufficiente risoluzione dei problemi dell'alimentazione.

Ma esaminiamo la questione più davvicino.

Che cosa vuol dire formalismo? Svuotare un'idea da ogni contenuto concreto e tenerla presente come semplice contorno, come cornice, come monogramma (per usare l'immagine che Kant applica agli « schemi »), in cui ogni più vario ed opposto contenuto può entrare. Si è giustamente fatto ricorso per spiegare il formalismo all'idea di speranza, la quale appunto noi viviamo più che ogni altra in modo che è facile avvertire essere unicamente formale: perchè,

non si può sperare senza sperare alcunchè di determinato, ma possiamo indifferentemente sperare le cose più opposte, la ricchezza e la povertà, la vita e la morte, l'amore e l'odio, ossia il sentimento « speranza » si congiunge indifferentemente coi più opposti contenuti. Questo appunto bisogna adunque tener presente: che quando vogliamo concepire un'idea formalmente dobbiamo esser pronti a riconoscere che essa si può congiungere indifferentemente coi più opposti fatti od oggetti. Sicchè, per riferirci, ad es., all'idea del dovere, se vogliamo concepirlo formalmente, dobbiamo non già pensarlo come necessariamente congiunto con certe azioni, nemmeno con quelle con cui il momento o l'ambiente ove viviamo lo presenta e quasi lo impone alla nostra mente indissolubilmente congiunto: in questo caso faremmo una morale, non più formale, ma materiale, e andremmo incontro alla conseguenza che essa non sarebbe più universale e assoluta, perchè quell'azione, materia o contenuto con cui noi congiungiamo necessariamente il dovere, in altri luoghi o tempi come dovere non è più riconosciuta. Dobbiamo non già pensare, p. e., che dovere sia il rispetto della proprietà, o l'osservanza del contratto, o il venerare i genitori anzichè mangiarli. Bensì dobbiamo tener presente l'idea di dovere come idea che si può congiungere *assolutamente a qualsiasi* contenuto per quanto il più contrario a quello a cui il momento e l'ambiente ce lo fa parere indissolubilmente con-

giunto: all'omicidio, al furto, alla vendetta, al cannibalismo, all'incesto, ai sacrifizi umani in onore degli Dei, ai massacri bellici, cioè ai sacrifizi umani in onore della patria (tutti fatti, per vero, che qua o là nello spazio o nel tempo si trovano congiunti con l'idea di dovere o di lecito morale). Dobbiamo tenerlo presente, semplicemente come un sentimento, un tono, una colorazione psichica, che, al pari della speranza, *qualsiasi* fatto può assumere o destare dentro di noi, che può a *qualsiasi* fatto accompagnarsi.

Vediamo come i recentissimi dogmatici del neoidealismo espongano questa concezione formale.

Lo spirito — essi dicono — è eterno divenire, e, naturalmente, non esiste che come spirito attuale, come quel punto di eterno presente che perennemente prosegue innanzi mutando e nel quale soltanto vive anche quella parte del suo passato che non è del tutto perita. Poichè la realtà non esiste che per e nello spirito, poichè insomma la realtà è lo spirito, così divenendo eternamente lo spirito, diviene eternamente anche la realtà. Nessun contenuto di bello, di buono, di vero, rimane dunque fisso dinanzi allo spirito. Ognuno di quei contenuti incessantemente trapassa, è travolto, è sostituito da uno nuovo e diverso. Ma a tutti questi diversi e opposti contenuti di vero, di bello, di bene (al contenuto « cieli di cristallo » o al contenuto « sistema copernicano ») nell'attimo che essi passano davanti al traguardo dello

spirito ad ogni momento attuale, questo dà lo stesso nome di vero, bello, bene.

Fin qui questa filosofia ha perfettamente ragione. Dove essa comincia a non capire più o a camuffare sconciamente la sua stessa dottrina, è quando essa prosegue a dire: e poichè a tali opposti contenuti che passano davanti al traguardo dello spirito, questo continua a dare lo stesso *nome* di vero, bello, bene, così il vero, il bello, il bene sono universali ed assoluti.

Ma questo non è che un bisticcio filosofico di pessimo gusto, il quale non può impedire che si scorga chiaro come non si tratti che dell'universale d'un *mero nome*, d'un universale che non è tale (secondo aveva profondamente scorto Euripide, illuminato dalla filosofia di Protagora, di cui era seguace) « fuor che in parole » ; nè può impedire che si scorga chiaro che cosa sia la tanto decantata sintesi *a-priori*, la formuletta di moda, con la quale risciacquandosi ad ogni momento la bocca si diventa ora grandi filosofi. La sintesi *a-priori* non è che un *puro nome*, o, meglio, la congiunzione che facciamo con certi fatti mutanti d'un *puro nome* sempre lo stesso, il dare il medesimo *puro nome* a fatti diversi, una definizione verbale e vocale, che, appunto perchè è cosiffatta, ci permette di accludere e inquadrare in essa oggetti di opposta natura. — Questo è il meschino feticcio che, se non ci si genuflette tremebondamente, ma si squarcia, senza paura di commettere sacrilegio,

il sacro velame, si vede stare nel *sancta sanctorum* del dogmatismo idealistico contemporaneo.

Che dice, adunque il formalismo idealistico-assoluto, secondo la formulazione che, nella sua prima parte, rispondente a verità, ne dà questa filosofia? Che tutti i contenuti di bene, di vero, di bello, passano, trapassano, si alterano, si sostituiscono davanti allo spirito; che ciò che appariva ieri bene oggi apparisce male; che ciò che è oggi male era prima presente come bene, ed è diventato male solo quando è sorto il giudizio che lo ha come tale qualificato, ossia vi ha appiccicato il nome « male », invece del nome « bene » che prima portava; che quindi anche ciò che oggi è bene diventerà male fra poco quando sorgerà il giudizio il quale vi applicherà il nome « male » invece del nome « bene » che ora porta. Sicchè male e bene (e così verità e errore) si scambiano incessantemente le parti. L'un si fa l'altro, l'uno è l'altro, di continuo trapassano l'uno nell'altro, poichè il vero e il bene (di ieri rispetto ad oggi, di oggi rispetto a domani) è sempre falso e male, e il falso e il male (quello di oggi, ma che ieri non lo era; quello di domani, ma che oggi non lo è ancora) è sempre vero è bene. Questa teoria, se le si toglie la maschera, trova dunque la sua espressione esatta nel seguente aforisma del Graf: « Nella storia degli uomini, un errore corregge un error precedente, ed è a sua volta corretto da un error successivo, e così di seguito, uniformemente e indefinitamente ».

Ecce Homo, 561.

Questo dice il formalismo nella sua più recente formulazione ed è, in sostanza, la stessa cosa che diceva nella sua formulazione kantiana. Nell' una o nell'altra di esse che vuol dunque dire, se veduto veramente nell'intimo, il formalismo? Probabilmente l'idea di riporre in esso l' universale nacque (come opina il Simmel) dal crollo di ogni vera ed effettiva universalità o comunità negli ideali concreti, crollo prodotto dal ritmo inquieto e veloce della vita moderna che non permette il consolidarsi di tali ideali universali: — ossia in quanto preso come universalità e assolutezza, il formalismo non è che lo sforzo e l'illusione di soddisfare, con un'ombra ed un *nome*, quel bisogno dell' una e dell' altra che nella distruzione, operata dalla vita moderna, d' ogni comunità concreta d' ideali, solo con un' ombra ed un nome possiamo illuderci di soddisfare. — Ma chi non è cieco, o non si lascia ingannare dalle parole, o non vuole fare giuochi di parole, scorge chiarissimamente che il formalismo, compreso fino in fondo, non vuol dire altro che quello che ha sempre detto lo scetticismo.

Einleitung ecc., vol. II, p. 19 e s.

Che cosa, infatti, ha sempre detto lo scetticismo? Che (e questo lo diceva già con Pirrone) non v'è alcunchè, — alcun contenuto, fatto, oggetto, onesto o turpe, giusto od ingiusto, nè v'è alcunchè di vero, ma gli uomini fanno tutto per consuetudine e per legge; — che non esiste alcunchè che sia per natura bene o male, perchè, ciò che attrae (κινεῖ) in forza della sua propria natura, attrae tutti, mentre si constata

Diog. Laer. IX, XI, 101.

Sesto Emp., *Pyrr. Hypot.* L. III, c. XXIII.

in modo evidente che nessuno di quelli che sono detti beni move od attrae tutti come bene; — che « se qualcosa è per natura bene, è bene riguardo a tutti, e se qualcosa è per natura male è riguardo a tutti male; ma niente è bene o male comune a tutti; quindi non c'è bene o male per natura »; — che « se qualcosa è per natura bene o male, lo deve essere per tutti, come la neve è per tutti del pari fredda; ma non vi è bene o male che sia comune a tutti, quindi non esiste bene o male per natura ». Ossia, in sostanza, cosa dice? Che nulla v'è che si possa, per natura, secondo il suo contenuto, fissare stabilmente dinanzi allo spirito come bene o come male; che il male d'un luogo o d'un momento apparisce o diventa il bene d' un altro luogo e momento, e viceversa; che non possiamo quindi conoscere quale sia per natura bene e quale male. Ma che differenza c'è da ciò che dice il formalismo idealistico-assoluto? Che differenza tra quelle proposizioni scettiche e il dire con quest'ultimo: ogni contenuto di vero, bene e bello, muta e trapassa davanti allo spirito; nessuno è stabile, nessuno è universalmente e permanentemente ravvisato o conosciuto come vero, come bello, come bene; e resta soltanto costante la parola, il nome, che si attribuisce a questi più diversi contenuti che sorgono e tramontano, ciascuno dei quali incalza successivamente l'altro sospingendolo nel nulla, che passano davanti all'occhio dello spirito in rapida vicenda cinematografica?

ID. *Adv. Math.* XI, 71.

DIOG. LAER. IX, 101.

Non è essere per natura bene o male ricevere il *mero nome* di bene o di male. Non è conoscere una cosa secondo natura applicarle un nome. Anzi, dare lo *stesso nome* a cose per natura diverse, ossia a contenuti diversi, non è la prova evidente che non si conosce?

L'idealismo assoluto, che è necessariamente formalismo, non è quindi nient'altro che scetticismo implicito, e inevitabilmente e sempre il precursore e il generatore dello scetticismo esplicito.

Già per un argomento di ordine generale risulta che la « filosofia dello spirito » mette capo allo scetticismo e suscita ineluttabilmente dopo di sè la posizione scettica: per quello stesso argomento, per cui, secondo dimostra lo Zeller, si deve presumere una dipendenza logica (quand'anche non sia storicamente accertata) tra la filosofia di Anassagora e la scettica dei Sofisti.

Die Philosophie der Griechen IV ediz. vol. I, parte II, p. 1043-4.

Lo « spirito » di Anassagora, il Nous, dice lo Zeller, non è quello dell'uomo. Però è dalla coscienza umana che egli aveva attinto il suo concetto di spirito, il quale quindi, quantunque considerato poi come una forza naturale, non era nella sua essenza distinto dallo spirito umano. Se ora altri avessero trasportato allo spirito umano, il quale solo sta nella sfera della nostra esperienza, ciò che Anassagora aveva detto dello spirito in generale, sarebbero andati solo un passo più in là sul cammino che Anassagora stesso aveva aperto, e non avrebbero se non riportato lo

spirito alla sua base di fatto scartando una supposizione per essi insostenibile. Si continua, cioè, ad ammettere che il mondo sia l'opera dell'essere pensante; ma si aggiunge che quello è un'apparenza soggettiva, che la coscienza creatrice è l'umana, che dunque l'uomo è misura di tutte le cose.

Ma oltre, e più, che per questo argomento generale, l'idealismo si concatena con lo scetticismo, anzi è essenzialmente scetticismo, per quello particolare che abbiamo esposto.

Non esiste per lo spirito umano alcunchè che sia in sè bene o male; lo spirito umano non può avere una conoscenza ferma del bene e del male. Questo dice il formalismo idealistico; e questo (non ostante che le frasi e i sotterfugi da un lato, la scarsa penetrazione dall'altro, mascherino ancora il fatto agli occhi dei più) non è altro che scetticismo. Tale la ragione per cui noi diciamo che la dottrina dello spirito eterno divenire falsifica o non comprende sè stessa quando vuol posare a filosofia dell'assoluto e dell'universale, e che soltanto ne è interprete legittimo chi, come noi, scorge e stabilisce chiaramente che essa e il suo formalismo non sono se non scetticismo, e in questo la risolve, e sotto questa sua sola esatta qualificazione, sotto questo suo solo preciso significato, la continua.

§ 15.

« Tutto è vero ».

Diog. Laer. IX, 51. Plat. *Teet.* 167 A, D. Arist. *Met.* XI. VI, 1 (X, VI).

La più profonda parola che sia forse mai stata pronunciata è quella di Protagora: « tutto è vero »; proposizione che si conservò precisa e nitidissima anche nella successiva degenerazione eristica della Sofistica. Quando, infatti, Eutidemo e Cratilo dicevano che « il falso non ha luogo », che è impossibile dire il falso, perchè chi dice qualche cosa dice sempre una delle cose che sono, ma chi dice cose che sono dice il vero; — essi non hanno usato che una forma cavillosa per dire la stessa cosa che aveva detto Protagora; cioè per dire: ognuno dicendo quel che intorno a una data cosa gli pare, esprime un fatto che è, ossia la sua opinione, la quale è anche la verità, la sua verità, perchè questa consiste in ciò che quella cosa appaia a lui così.

Eutid. 283C, 286 C; *Crat.* 429 D.

Quando si asserisce che tutto è vero, molte piccole menti timorate si arricciano e obbiettano: no, non tutto è vero; se io affermo, p. e., che $2 + 2 = 5$ ecco una proposizione che non è vera.

È questa la solita tendenza di tutti coloro, cui lo scetticismo infastidisce troppo perchè disturba la tranquillità della loro digestione intellettuale, senza che ciò non ostante riescano a sensatamente scalzarlo, la tendenza, dico, a perdere di vista il nucleo

centrale della questione per portar l'attenzione sulle frangie e perdere il tempo a dimostrare che la legge che si afferma valere per quel nucleo centrale, non vale per la frangia. E ciò proprio mentre sostengono che lo scetticismo non si puntella se non con sofismi. Che cosa importa, infatti, che il « tutto è vero » non si applichi alla proposizione $2 + 2 = 5$ e che qui invece l'altra $2 + 2 = 4$ sia la verità universale, universalmente riconosciuta, esclusivamente valida? Per la nostra vita spirituale, per la sua aspirazione o speranza di potersi assidere, circa i suoi interessi più profondi e sostanziali, sul terreno solido e definitivo della verità, non è la proposizione $2 + 2 = 4$ che importa. Sono sfere di pensiero di ben altra natura. Ma, ohime!, in queste appunto che importano, la verità esclusivamente e universalmente valida non si presenta più, e dominano irresolubili le alternative.

Si tratta di alternative come le seguenti: « Dio — meccanismo naturale »; « materia — spirito »; « immortalità — estinzione totale »; « libertà morale — determinismo »; ed anche: « divorzio — indissolubilità del matrimonio »; « rivoluzione — conservazione »; « proprietà privata — collettivismo ». Queste sono le questioni che formano l' ossatura della nostra vita spirituale, che ne costituiscono il suo vero contenuto, che fanno del nostro spirito questo spirito vivente e vibrante. Ma relativamente a queste questioni appunto « tutto è vero ». Le soluzioni opposte si reg-

gono tutte del pari sul terreno della ragione; da secoli esse colluttano, e mediante una lotta di secoli nessuna è riescita ad espungere la sua rivale fuori dal campo della ragione; tutte resistono e resisteranno sempre, in una interminabile e irresolubile disputa, le une accanto alle altre. Qui, dunque, « tutto è vero ». Ciascuna soluzione ha pari diritto dell'altra ad asserirsi la verità. E il pensatore che pretendesse decretare che una di queste due soluzioni antitetiche possiede (come il $2 + 2 = 4$) una verità esclusivamente e universalmente valida, commetterebbe un atto di arroganza non solo ridicolo, ma altresì vano, perchè il semplice fatto che altre ragioni umane vi siano (come certo vi sono) le quali professino la soluzione per suo decreto esclusa, basterebbe a smentirlo e ad annientare il suo decreto; « ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ », come già richiamava Protagora, per dimostrare che il modo con cui vedo le cose io ha la medesima validità di quello con cui le vedi tu.

Teet. 152 A.

« Tutto è vero »; e quindi « niente è vero ». Anche questa seconda proposizione era stata nettamente riconosciuta dalla sofistica. Già Gorgia, dicendo che, seppure qualcosa esiste non può venir conosciuto, perchè, affinchè ciò fosse, occorrerebbe che tutto quello che vien pensato esistesse e quello che non esiste non potesse venir pensato, ossia occorrerebbe una piena coincidenza tra pensiero ed essere, la quale invece viene ad ogni istante meno; già

SESTO EMP. *Adv. Mat.* VII, 77-82.

Gorgia, con questa sua argomentazione, veniva a stabilire che ogni opinione è falsa, che non esiste verità, che nulla è vero. E Xeniade poi esplicitamente insegnava che tutto è falso e che ogni opinione e rappresentazione (φαντασία) è fallace.—Tutto è vero, quindi niente è vero. Perchè se tutto è ugualmente verità, ciò vuol dire che non si possono segnare i confini attorno alla verità e attorno all'errore, circoscriverli l'una rispetto all' altro, delimitarli una di fronte all' altro. Se due proposizioni opposte sono entrambe vere, esse sono anche entrambe false, perchè ciascuna, essendo vera, nega l' altra, e tale negazione che essa pronuncia è compresa nella verità che essa è, ossia è vera. Non esiste, insomma (come, nella sfera delle questioni essenziali al nostro spirito che abbiamo tenuto presente, constatiamo di fatto che avviene) nè verità nè falsità.

ID. *Ib.* VII, 53.

E ciò costituisce l'annientamento del tentativo di confutazione che Platone ed Aristotele cercano di opporre, accumulando vere puerilità e poco onorevoli cavilli, contro la dottrina di quel pensatore assai maggiore di loro che era Protagora. — Poichè bisogna notare che, sebbene la stilizzazione di convenzione della storia della filosofia greca, faccia convergere e culminare il pensiero greco in Platone ed Aristotele, in realtà, quanto al primo, è giusto dire (come era anche concetto costante di Nietzsche) che il platonismo è « la più forte reazione che si sia sollevata

KROHN, *Der plat. Staat*, p. 53.

contro l'ellenismo precristiano »; e quanto al secondo, egli è veramente nient'altro che il sistematore della filosofia del luogo comune, del modo di pensare dell'uomo medio, del « man in the street », dell'« Alltagskopf ». Enunciatore continuamente di formule intermedie e accomodanti che restano in piedi solo perchè lo scrittore rinuncia all' approfondimento critico di esse, che le annienterebbe, e a cui, poichè viene in mente ad ogni lettore, questi ha il diritto di concludere che l' autore abbia, per fare un sistema approvato dalla medianità e dal « senso comune », chiuso volontariamente gli occhi. Nessuno, forse, ha giudicato Aristotele più esattamente di Schopenhauer quando rileva la sua « mancanza di profondità », la sua « incapacità di seguire sino in fondo in tutta la lunghezza un corso di pensieri », il suo trattare gli argomenti « come vien viene, senza averli precedentemente meditati e essersene tracciato uno schema chiaro », il suo « pensare con la penna in mano », il suo essere quindi « spesso confuso e insoddisfacente », il suo accostarsi volentieri « all'opinione della gran massa che segue l'apparenza superficiale ». Questa è la ragione (secondo un'osservazione che anche Schopenhauer accenna) per cui la filosofia aristotelica doveva diventar il fondamento della Scolastica, e con questa incorporarsi. Giacchè la Scolastica non è appunto anch' essa che la filosofia del pensiero medio e comune, dell'uomo « sensato ». Essa non ha fatto (come dice James) che « rendere eterne

Fragmente zur Geschichte der Philosophie § 5.

le categorie del senso comune » ; è la « sorella cadetta, ma pedante, del senso comune », « is only common sense grovn quite articulate ».

Le Pragmatisme (trad. franc. p. 172, 176) *Some Problems of Philosophy* p. 191.

Oltre alcune puerilità di minor conto, p. e. quella che, se tutto fosse come pare all'uno e all'altro, un uomo potrebbe, secondo appare a questo o a quello, essere e nell'istesso tempo non essere, uomo, parete, trireme ; ovvero che, se tutto fosse come pare a ciascuno, non si prenderebbe il cibo prescritto dal medico, il pane non sarebbe piuttosto pane che altra cosa, il mangiare non differirebbe dal non mangiare (quasichè fosse a questi semplici fatti percettivi, nella loro elementarità di menoma importanza per il nostro mondo di conoscenza, che mirava il relativismo protagorico, anzichè al mondo spirituale creato sui fatti percettivi elementari pur comuni a tutti, travalicante di gran lunga la sfera di tali fatti, e che solo costituisce ciò che v'è di essenziale per la vita dello spirito) — oltre queste puerilità di minor conto, Aristotele crede di poter confutare la tesi protagorica adducendo che ne risulterebbe la conseguenza o che tutte le opinioni sono false e falsa quindi anch'essa, o che tutte sono vere e vera quindi anche quella di chi la nega ; e che opinioni contraddittorie sarebbero tutte contemporaneamente vere. E Platone crede di confutarlo dicendo che se la teoria di Protagora reggesse, egli dovrebbe ammettere come vera anche l'opinione di chi la condanna, e ammettere quindi che la sua teoria sia falsa.

Met., IV, IV, 13 (III, IV, 16).

Met., XI, VI, 10 (X, VI).

Met. XI, VII, 6 (X, VI, 17).

Met. XI, VI, 1 (X, VI); IV, V, 1 (III, V).

Teet. 171 A, B.

Ma tanto poco queste osservazioni confutano la dottrina di Protagora, che i fatti che esse a questa oppongono per farne la riduzione all'assurdo, per poter dire cioè che essa non può esser vera perchè altrimenti questi e quest'altri fatti impossibili sarebbero pure veri; tali fatti, dico, sono, non già impossibili, e tali quindi da ridurre all'assurdo la teoria che li presuppone, ma invece esistenti e veri, e tali quindi da confermarla. Precisamente così stanno, infatti, le cose, come tutta la nostra indagine ha mostrato: che, cioè, non nella sfera, insignificante, della nostra semplice percezione, ma nel nostro mondo spirituale, in tutte le questioni più essenziali alla vita del nostro spirito (religione, politica, estetica, morale) tutto è vero e falso insieme, dal punto di vista razionale puro, tanto che vi sono, e perdurano incrollabilmente lungo il corso dei secoli, ragioni per tutte le parti e le tesi, ragioni irriducibili e invincibili, che nè possono essere costrette nè possono costringere alla resa, nè possono vincere, nè possono essere vinte.

E qui, a riprova che la filosofia dello spirito eterno divenire non è che scetticismo, vogliamo dimostrare che questa conclusione, « non esiste nè verità nè falsità », è quella a cui essa deve necessariamente approdare.

La proposizione da cui siamo partiti « tutto è vero », si ritrova in questa filosofia sotto la forma « l'errore non esiste »; — la quale è esattamente la proposizione sofistica di Eutidemo e Cratilo che « il

falso non ha luogo ». L' errore non esiste (stabilisce questa filosofia) perchè in chi corregge l'errore proprio od altrui è presente la verità, e in chi rimane in errore questo non ha il carattere di errore, chè tale carattere presuppone la presenza della verità correlativa la quale toglierebbe l'errore. Quindi : « errore è tanto il calcolo sbagliato del bambino, che vien imparando il suo abaco; quanto (per lui) il risultato esatto, ma che non gli risulta dalle operazioni che egli è in grado di eseguire, e che costituiscono il suo sapere, cioè la sua soggettiva mentalità. Ma il suo errore è errore in confronto della verità del maestro e quello del maestro è errore in confronto della verità di lui ». Quindi ciò che diventa dopo errore, è verità finchè come tale è presente; ciò che è ora verità, si trasforma in errore quando sorge un'altra verità che la illumina od ombreggia come errore. La verità trascorre dunque come trascorre l'errore, poichè, come *questo* errore è fatto errore solo se e quando sorge una verità che annienta la verità che esso prima possedeva, così *questa* verità rimane verità solo se e finchè non sorge un'altra verità che la rende errore. L'errore è la verità di ieri. La verità è l' errore di domani. L' errore non è se non una verità che si è cangiata. La verità non è se non un errore che non si è ancora mutato. Questo è giusto; ma significa quel che tale filosofia non vuol confessare esser ciò che essa esprime, vale a dire che non esiste nè falsità nè verità; proposizione a cui dalla

GENTILE, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, p. 119.

premessa di questa filosofia « l' errore non esiste » non si può, com' è naturale, non essere altrettanto necessariamente costretti a pervenire quanto dalla premessa, che vuol dire la stessa cosa, « tutto è vero ».

Ma qui è opportuna un'altra dilucidazione.

Confrontiamo le due alternative: « $2+2=4$; $2+2=5$ » e « Dio esiste — Dio non esiste ». Nella prima, una delle due opposte soluzioni si presenta come esclusivamente e universalmente vera, e l'altra come esclusivamente e universalmente falsa. Nella seconda la cosa non sta così: ciascuna delle due opposte soluzioni è affermata come vera da ragioni, ossia dalla ragione: nessuno può arrogarsi di asserire con fondamento di aver respinto l' altra in modo definitivo e indiscutibile nel campo del falso; ciascuna ha pari pretesa e diritto alla verità, nessuno reca il marchio indisconoscibile della falsità: — vale a dire, non esiste, qui, nè verità nè falsità. Che significato ha questa differenza che corre tra le due alternative?

I dogmatici asseriscono che la verità non è determinata come tale dal fatto che (secondo pensava Enesidemo) come tale tutti la scorgano, dal fatto che essa appaia a tutti allo stesso modo, dal fatto che vi sia su di essa l'unanimità reale delle ragioni, dal fatto che essa sia universale nel senso volgarmente empirico di essere riconosciuta da tutti. Per i dogmatici invece la verità è stabilita come tale dal fatto che essa come tale è vista con indefetti-

bile certezza dalla ragione anche in un solo individuo; dal fatto che essa è adeguata alla ragione senza più e che tale adeguazione la ragione in me scorge sicuramente ed afferma; da ciò che il Rosmini chiamava « evidenza intellettiva », o gli stoici « catalessi », e che gli abbigliati all'ultima moda chiamano « sintesi *a-priori* ». Quando la ragione scorge sicuramente tale adeguazione a sè della verità, anche in un solo individuo, essa non ha bisogno di altro per sapere, senza che occorra contare i voti, che quella verità è universale, è presente a tutte le menti, o, se non vi è di fatto, vi sarebbe, o vi dovrebbe essere, se le menti di tutti fossero sufficientemente illuminate e sincere.

Bisogna riconoscere che i dogmatici hanno in ciò parzialmente ragione. Prendo la proposizione $2+2=4$. La scorgo in me sicuramente evidente. Non ho bisogno di domandare il voto degli altri uomini per sapere se essa sia verità, verità universale. Mi basta vederla in me per conoscere che essa dev'essere veduta anche da ogni altro uomo che non sia pazzo, ossia da ogni ragione. Provo, infatti, per accertarmene, a far l' esperimento di universalizzarla di fatto, a vedere se gli altri la riconoscono. E la cosa mi riesce perfettamente; tutti la riconoscono; la mia ragione da sè imperiosamente asserisce che la proposizione è vera, comanda che sia vera; e, infatti, tutte le ragioni ottemperano a tale asserzione e a tale comando

Senonchè prendo ora la proposizione « Dio esiste ».

La scorgo in me sicuramente evidente, la sento adeguata alla ragione come quella $2 + 2 = 4$, e pienamente accertata dalla « evidenza intellettiva » (così la sentiva appunto colui che inventò questa frase). Ritengo quindi, come nel primo caso, di non aver bisogno di domandare il voto degli altri uomini per sapere che essa è una verità universale. Provo, in ogni modo, per accertarmene, ad universalizzarla di fatto, a vedere se anche gli altri la riconoscono. E, oh meraviglia !, la cosa non mi riesce più. Innumeri ragioni si rifiutano di riconoscere la mia verità piena di « evidenza intellettiva », e invano io cerco di tranquillarmi pensando che esse sono ragioni cieche o aberranti, perchè mi tocca anche constatare che esse, con autorità, che, in fondo alla mia coscienza, devo riconoscere pari alla mia, ritengono che sia cieca e aberrante la mia ragione in quanto professa quella mia « intellettivamente evidente » *verità.* — Bisogna dunque riconoscere che i dogmatici hanno anche parzialmente torto.

Orbene: diteci la differenza tra l'uno e l'altro caso; dateci il modo di distinguere e di sapere quando la certezza soggettiva (in entrambi i casi uguali) e il sentimento vivissimo e irresistibile di essa (in entrambi i casi unico ed ugualmente forte fondamento) sono corrispondenti ad un diritto effettivo di universalizzazione e quando no. Finchè non c'è dato di saperlo, anche ammettendo che per *alcuni* giudizi tale sentimento di certezza corrisponda al diritto di

universalizzazione, rimane sempre che per *quali* non si sa, e lo scetticismo ha diritto e dovere di perdurare.

Insomma: la parziale ragione che abbiamo riconosciuto ai dogmatici in che giova al dogmatismo? Tra l'alternativa « $2+2=4$; $2+2=5$ », e l'alternativa « Dio esiste — Dio non esiste », sta un'infinita gamma di alternative, delle quali alcune sono del primo tipo, altre del secondo. Perchè la parziale ragione, che i dogmatici hanno, loro giovasse, bisognerebbe che ci fosse dato un criterio per delimitare le alternative del primo tipo da quelle del secondo; le alternative in cui la verità esclusiva ed universale esiste, da quelle in cui non c'è nè verità nè falsità. Allora potremmo almeno sapere a che attenerci, e volta a volta per universale ammissione conoscere su quale terreno ci troviamo. Ma tale criterio non esiste. Possiamo con enumerazione empirica e incompleta enunciare un certo numero di proposizioni per ciascuna delle quali ognuno conviene che è del primo tipo. Ma mettere un chiaro e fisso confine tra queste e quelle del secondo è impossibile, e rimane quindi un'ampissima sfera fluttuante (proprio quella dei nostri più profondi interessi spirituali) in cui domina l'arbitrio e la soggettività. Siccome adunque non si può precisare fin dove arrivi la portata dell'affermazione dogmatica che la verità è determinata come tale dal sicuro scorgimento da parte della ragione che

essa è adeguata a sè; siccome non si può precisare se la portata di tale affermazione si limiti al 2+2=4 o al teorema che la somma degli angoli d'un triangolo è uguale a due retti, o arrivi più in su, e dove; così, dal punto di vista pratico, l'importanza di quell' affermazione, ossia della parziale ragione che i dogmatici hanno, è assolutamente nulla, ed è assolutamente come se essi non avessero ragione del tutto. Se, pur accordando che vi siano alternative in cui delle due soluzioni una è vera e l'altra falsa, esclusivamente e assolutamente, non è possibile precisare quali sia la sfera delle alternative in cui ciò ha luogo e quale la sfera di quelle in cui non ha luogo, rimane sempre come risultato che non è possibile *sapere*, che non è possibile decifrare, stabilire, mettere mediante un principio generale in chiaro quando si possa *sapere* e quando no; ossia rimane sempre come risultato lo scetticismo.

§ 16.

Scetticismo e autorità.

« Tutto è verità », adunque, nel senso e nei limiti che abbiamo precisato; o, se si vuol enunciare la cosa con una proposizione ancor più temperata, ma che, dal punto di vista pratico, ha una portata assolutamente identica (perchè, che io non possa

sapere quale sia vera tra due sole tesi contraddittorie, o tra mille, o tra un numero infinito, è praticamente la stessa cosa, trovandomi in tutti questi casi nell'identica condizione di non poter conoscere il vero): molte cose opposte s'accampano sul terreno razionale con uguale diritto come verità.

Ma, appunto perciò; appunto perchè, dal punto di vista razionale, tesi di giustizia contrastanti, affermazioni di diritto opposte, hanno l'uguale suffragio della ragione; appunto perchè quindi, tutte essendo verità, non si può razionalmente stabilire quale tra esse costituisca *la* verità; appunto perciò nessuna soluzione *razionale* è possibile e la soluzione non può venire che dal puro fatto; dal fatto extrarazionale, dal fatto di forza, di imperio, di mera autorità.

Nè ciò è vero solo della giustizia ma altresì della morale in generale. Una dottrina morale (come bene rileva il Simmel) non può mai *dimostrare* il proprio principio; esso è posto non dalla conoscenza, ma dalla volontà, e si sottrae ad ogni prova (e perciò l'etica non può dare che imperativi ipotetici, cioè subordinati all'accettazione d'esso suo supremo principio). « Solo il legislatore morale, il rivoluzionario pratico nella sfera morale, può, stabilendo dogmaticamente dei fini ultimi, dire semplicemente: ciò dev'essere, in quanto egli rinuncia alle prove e perchè la conclusiva fissazione di valori è una cosa di fatto che preclude ogni critica ». E, in sostanza, nella

Einleitung ecc., vol. I, p. 320-3, 365.

scelta d'uno o dell'altro supremo principio della morale, ossia dell'una o dell'altra morale, « solo la volontà soggettiva può dare la decisione, solo la forza soggettiva può tale decisione realizzare ».

Così, tra le opposte razionalmente possibili giustizie, tra gli opposti razionalmente possibili beni morali (e spesso anche tra le opposte razionalmente possibili verità teoretiche) chi decide quale debba di fatto valere *come se* fosse *la* giustizia, *il* bene, *la* verità, è l'autorità; autorità, secondo abbiamo accennato, di vario ordine e di diversa natura: il monarca despotico degli imperi orientali, Dio o la teocrazia che lo rappresenta, lo Stato vincitore in una guerra, la classe vincitrice in una rivoluzione, la grandemente preponderante maggioranza del gruppo sociale e il costume, il padre di famiglia, che, alla sua volta foggiato come autorità che dà questi anzichè quest'altri precetti da taluna di quelle prime autorità, è il veicolo per cui la visuale di giustizia, di bene ecc., che esse professano si trasmette alle nuove generazioni. Autorità ognuna delle quali, quando esiste, presenta il medesimo carattere dell'irresponsabilità, e non può non presentarlo dal momento che è essa che decide che cosa sia giustizia, e quindi questa non le si impone dal di fuori; sicchè noi vediamo, non solo nelle costituzioni monarchiche il re, ma in democrazia la maggioranza ed anche la classe proletaria quando domina, o nella mente di coloro che ne favoreggiano il dominio,

avere, checchè faccia (scioperi, tumulti, aggressioni, saccheggi) sempre ragione, cioè possedere, come nel sistema monarchico il re, la prerogativa dell'irresponsabilità.

Viceversa la decisione, la fine dello stato di irresoluzione, non può mai sorgere dalla razionalità, dalla libertà, dalla libertà che diventa legge e si fa la sua legge, dalla coincidenza di legge e libertà. Con la libertà, finchè essa rimane strettamente tale, nulla si può decidere e risolvere, e nulla di fatto si decide e si risolve, sicchè noi vediamo che in concreto la libertà non esiste mai se non tutt'al più a metà, non è che un compromesso, e quanto più procede tanto più mette apertamente capo alla negazione di sè stessa, sicchè il compromesso tra libertà e autorità realizzato nel regime borghese forse rappresenta ancora il male minore. Le interminabili, insolubili e sempre rinnovantisi discussioni tra governi e opposizioni, se la libertà sia stata in un certo caso violata, se la sua asserita violazione non fosse che legittimo mantenimento dell'ordine, se la libertà reclamata non fosse invece che licenza, hanno la loro radice appunto in ciò che, non ostante le parole, la libertà non può mai rigorosamente esistere se deve esistere una legge e uno Stato, se delle diverse visuali di giustizia e di diritto, una, come occorre per la vita, deve improntarsi nei fatti, deve districarsi e svincolarsi dalla razionale contestazione ad armi pari per diventar legge e Stato.

Perciò la libertà è, anzitutto, sempre nella sua essenza contraddittoria. Perchè, mentre essa non significa altro che il principio di uguale libertà per tutti, ogni partito, ogni tendenza, ogni idea (come prova il caso della Chiesa cattolica ieri, del comunismo oggi o domani) è necessariamente sospinto ad usare di essa per togliere la pari libertà altrui e per sovrapporsi con l'imperio agli altri, sicchè s'affaccia inesorabile l'alternativa di lasciar distruggere la libertà di questi altri o distruggere la libertà di coloro che vogliono distruggerla, alternativa che d'ambo i lati dunque mette capo alla distruzione della libertà. Insomma la libertà, avendo non già meramente il senso negativo della liberazione da vincoli, ma, nel medesimo tempo e imprescindibilmente, quello di potere, una volta liberati, non stare immobili come se i vincoli tuttora ci stringessero, ma fare qualche cosa; ed essendo questo qualche cosa da poter fare con la nostra libertà, necessariamente e sempre, sottoposizione d'alcunchè alla volontà nostra; così la libertà comincia ad essere libero possesso del proprio corpo, delle cose, della terra, prosegue con l'essere azione sugli altri individui e loro sottoposizione alla nostra volontà, quanto più diventa libertà, tanto più diventa imperio, e diventando assoluta libertà diventa assoluto imperio. E di qui la conseguenza che l'autorità, la quale determina la decisione tra le diverse visuali di giustizia, diritto, bene, verità ecc. quanto più

(come il monarca dispotico dell'Oriente antico o la classe proletaria oggi o domani) è autorità unica, quanto più assorbe nel suo imperio tutta la vita spirituale, quanto meno ha contrappesi in altre autorità alla cui azione siano conquistate alcune sfere di questa vita e che introducono così un relativo equilibrio, tanto più diventa illimitata e sfrenata tirannide, che non lascia all'individuo alcun benchè menomo margine di non-conformismo.

In secondo luogo, la libertà è, per sua essenza, e finchè rimane strettamente tale, incapace di condurre a qualsiasi risoluzione e decisione. Essa implica, infatti, il libero pensiero e la libera discussione. Ma questi alla lor volta richiederebbero, perchè dalla libertà, strettamente tale, uscisse uno Stato, una legge, una disposizione, un'azione, che le menti finissero per trovarsi d'accordo sul da farsi, diventassero unanimi, e così decidessero, facendo ognuna quel che vuole, restando ognuna libera. Come abbiamo visto, accade invece che la libera discussione ci estranea sempre più, fa che ci intendiamo sempre meno, aumenta a dismisura le « variazioni protestanti ». Da ultimo, quindi, in un modo o nell'altro (e sia pure con l'atto di violenza attenuata del voto) bisogna che cessi la libertà e intervenga la mera autcrità e la sottoposizione per atto d'imperio di alcune ad altre ragioni perchè si possa operar qualche cosa, perchè la vita possa proseguire il suo corso. L'autorità, come mera autorità, ossia che im-

pera ciò che il soggetto su cui s' esercita non approva, è un'irrazionalità. Appunto per questo è indispensabile, perchè, cioè, sulla base della razionalità, tutte le tesi si equivalgono, « tutto è vero », non c'è dunque via d'uscita, non c'è filo d'Arianna che ci conduca fuori dal labirinto.

Lo scetticismo, abbiamo precedentemente detto, si concatena col formalismo, è formalismo. Così col formalismo si concatena questa dottrina dell' autorità. Precisamente come nella morale formale dell'imperativo categorico della ragion pratica, il « tu devi », è una rappresentazione, un sentimento, una colorazione, che può accompagnare indifferentemente qualsiasi contenuto; così, se ciò che vale come giustizia e morale promana, in ultima analisi, dal prevalere e dal volere d' un' autorità che determinare la decisione, e veramente costituisce, come diceva Abelardo, la *discretio*, tra diverse, in ragione ugualmente valide, morali e giustizie, risulta che anche qui, potendo qualunque di queste diverse morali e giustizie esser fatta diventare *la* morale o *la* giustizia, a seconda dell'autorità che acquista il predominio (a seconda, p. e., che rimane dominante la classe proletaria o la classe borghese), morale e giustizia sono senza contenuto, ossia sono formali. Ora, come lo scetticismo si congiunge col formalismo e col formalismo del pari si congiunge la dottrina dell' autorità, così, con questa, come s'è visto, si congiunge lo scetticismo. Lo scetticismo fonda una filosofia dell'autorità ; una

filosofia dell'autorità può trovar base solo sullo scetticismo. — Perciò, poi, lo scetticismo si congiunge anche col probabilismo; perchè, cioè, questo è in sostanza una dottrina d'autorità: parte dalla giustificazione d' un' azione sulla base dell' opinione che persone d' autorità hanno espresso sulla legittimità di essa, e conclude che tale legittimità è assodata anche quando vi sia una sola opinione autorevole che l'abbia affermata.

Lo scetticismo non è, come parve a Giuseppe Ferrari, «la filosofia della rivoluzione», ma piuttosto « la filosofia della conservazione », sebbene conservazione di qualunque ordine e introduzione di qualunque autorità, anche dell'ordine e dell' autorità della dittatura proletaria. Lo scetticismo non è una dottrina di disgregazione. Dottrina di disgregazione è il razionalismo il quale, instillando la sicura convinzione che la verità si conosca, suscita l'arrogante certezza (in cui quella convinzione necessariamente si traduce) che la *mia* visuale del vero, che ciò che la ragione *in me* scorge come vero, che la *mia* « evidenza intellettiva », o « sintesi *a-priori* », sia *la* verità e *la* ragione; eccita quindi a mettere a soqquadro il mondo affinchè esso si trasformi secondo *la* verità e *la* ragione con certezza sapute, e le riceva finalmente in sè; e quindi permette ad ogni libito individuale di attaccare o disgregare l'autorità costituita, o ostacolare il costituirsi d'una nuova. Ma lo scetticismo, professando che nulla v' è

che sia per sua natura buono, giusto e vero, che vi sono diverse verità, giustizie e morali, tutte ugualmente verità, giustizia e morale, non ha nè motivo nè possibilità di opporre una verità, una giustizia, una morale a quella che forma la visuale di chi — monarca o teocrazia, nobiltà o maggioranza, borghesia o proletariato — costituisce l'autorità. Esso è quindi una dottrina d'autorità, di compaginazione, di costituzione, di integrazione, di ordine, ordine repubblicano o monarchico, popolare o oligarchico, comunista o capitalista.

Perchè, infatti, questa cosa, di cui di primo acchito chi non comprende lo scetticismo non riesce a vedere la ragione, che gli scettici antichi, proprio mentre stabilivano che non si può sapere che cosa sia bene e che cosa sia male, concludevano per l'accettazione della morale e del costume dominanti nell'ambiente sociale in cui vivevano? Perchè questa cosa, che Sesto Empirico possa indicare il comportamento costantemente e senza eccezioni dagli scettici seguito, proprio la loro sempre adottata regola di vita, scrivendo: « attenendoci quindi a ciò che appare (*τοῖς φαινομένοις*), noi viviamo senza opinioni conformemente all' osservanza della vita comune (*βιωτικῇ*), poichè non possiamo restare del tutto inattivi? » Perchè, si potrebbe obbiettare, voi che dite non esistere un bene o un male per natura ammettete poi un bene ed un male e precisamente quello che è giudicato tale dal costume e dall'ambiente so-

Pyrr., Hyp. I, 23; III, 235.

ciale? Ma la risposta è ovvia. Appunto perchè non esiste un bene ed un male per natura; appunto perchè rimanendo sul terreno razionale non si può determinare quale delle diverse giustizie o morali sia *la* giustizia e morale; appunto perchè, stante la diversità delle visuali tutte professate da *ragioni*, risulta che la *ragione* non riesce a fare tale determinazione, ed io devo imparzialmente riconoscere che quella che pretende fare la ragione *mia*, cui si oppone quella della ragione *d'altri*, non può aver maggiore attendibilità di quella che pretende fare la ragione *d'altri* cui si oppone quella della ragione *mia*; appunto perciò, la decisione, la *discretio*, necessaria alla pratica, può esser data solo dal fatto di autorità (il costume, l'opinione pubblica ecc.). Appunto perchè, « tutto è verità », e non si può dunque sul terreno *razionale* determinare quale sia esclusivamente *la* verità, e perciò *razionalmente* tutto è al medesimo livello non essendovi ragioni più per l'una che per l'altra soluzione, e pure la vita ne richiede una, appunto perciò tant'è accettare quella che l'autorità (di varia natura, come s'è detto; ma che per gli scettici antichi era sopratutto il costume e la legge) ci presenta. « Tutto è vero », ma appunto perciò quello che per la vita deve valere *come se* fosse la verità nel diritto, nella giustizia, nella morale, non può esser fissato dalla ragione (la quale milita ugualmente per tutte le « verità » in lotta) ma dal fatto irrazionale della forza, dell'imperio, dell'autorità. — E tale concezione

scettica è in sostanza quella che, senza il nome di scetticismo, si ritrova nel Lévy-Bruhl, secondo il quale non esiste una morale teorica (ossia che sul terreno razionale possa fissare ciò che è bene e male, determinare ciò che deve essere, dettare norme, prescrivere), ma esiste solo una « realtà sociale obbiettiva », una « realtà morale », cioè quell' insieme di doveri, diritti, sentimenti e credenze, che costituiscono la coscienza morale comune d'un dato tempo e luogo e che si impongono all' individuo; sicchè constatare e investigare scientificamente tale insieme (e anche migliorarlo, ma partendo da esso come dato, e senza che ciò implichi un giudizio di valore sulle istituzioni e le regole d'azione in nome d'un principio ad esse esteriore e superiore) è l'unico còmpito che rimane alla cosiddetta morale teorica.

La Morale et la Science des Moeurs, IV ediz., p. 24, 59; cap. I e II.

Nel campo teologico, questa congiunzione del formalismo-scetticismo con la dottrina dell' autorità, si presentò già nell'antichità con la tesi sostenuta da Eutifrone contro Socrate, che santo è semplicemente ciò che è caro agli Dei, che quindi ciò che fa d'alcunchè una cosa santa è semplicemente l'essere come santa ravvisata e voluta dalla suprema autorità, quella divina. Ma, sempre nel campo teologico, più elaboratamente la congiunzione del formalismo-scetticismo con la dottrina dell'autorità, si manifestò in quella ricca vena scettica che, specialmente con Abelardo e Duns Scoto, corre attraverso alla Scolastica. Quando Abelardo scriveva che « boni vel mali discretio in

Comm. in Ep. ad Rom. II, 869.

divinae voluntatis dispositione constitit »; quando Duns Scoto sosteneva che è bene ciò che Dio comanda, ed è bene solo perchè egli lo comanda, sicchè, se egli avesse comandato invece dell'amore dei propri simili, l' assassinio, l' adulterio, la menzogna, questi non sarebbero stati nè delitti nè peccati; quando diceva che una regola che ordinasse una condotta diversa da quella precedentemente riputata retta « si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntati divina acceptante statuta »; quando sosteneva che tutto ciò che non è Dio ed è a lui esterno « ideo est bonum, quia a Deo volitum et non e converso »; quando con ciò entrambi escludevano la *perseitas* del bene, contro la dottrina di S. Tommaso che il bene è *per se* e non *ex institutione*; essi assumevano la posizione formalistico-scettica che il bene non è materiale, ma formale; che esso non ha un contenuto immutabile, non è un'idea o una rappresentazione che stia congiunta solo con un contenuto, ma è una che si congiunge invece indifferentemente coi più opposti contenuti; che non v'è un fatto od oggetto che sia il bene, che il bene non è tale per sua natura, *per se*. E logicamente a tale concezione essi connettevano una dottrina d'autorità: poichè niente v'è che abbia una propria natura di bene, poichè quindi qualsiasi fatto od oggetto può indifferentemente essere bene, ossia, come ora si direbbe, essere sussunto nella categoria del dovere, nella sintesi *a-priori* etica, così la *discretio*

Comm. Oxon; IV, d. 37.

Comm. Ox, Lib I, dist. XLIV; nell'ed. di Quaracchi (Firenze) 1912, vol. I, p. 1287.

Ib III, dist. XIX, quest. un. N. 7.

tra questi infiniti opposti beni possibili, la decisione quale di essi debba valere nel campo dei fatti *come se* fosse il bene, non può avvenire che per opera d'autorità, per sentenza dell'autorità divina. — La nostra teoria ci conduce dunque di necessità a dar ragione a Eutifrone contro Socrate, a Abelardo e Duns Scoto contro S. Tommaso.

Tale congiunzione del formalismo-scetticismo con la dottrina dell'autorità formò poi il punto centrale della filosofia di Hobbes. « Nulla Boni, Mali et Vilis communis regula ab ipsorum naturis derivata », egli scrive, ponendo così, contro il concetto materiale del bene e del male, quello meramente scettico-formale secondo cui nessun contenuto fisso esiste di bene e di male, nessun fatto od oggetto con cui l'idea di bene o di male sia necessariamente e permanentemente congiunta, e secondo cui invece ad ogni fatto ed oggetto questa idea può indifferentemente concatenarsi. Quindi « regulae quibus definiuntur bonum, malum, licitum, illicitum ab habente potestatem summam praescribendae sunt »; com' è naturale, per la ragione continuamente vista, che se i più opposti fatti od oggetti possono essere bene, se le più opposte visuali di giustizia e di morale reggono tutte del pari nel campo della ragione, solo la determinazione per opera del fatto extrarazionale d'autorità, può decidere. E quindi Hobbes esclude risolutamente il razionalismo, che, pretendendo far giudice sovrana la ragione, facendo appello all'« evi-

Lev., C. VI, (nell'ediz. it., vol. I, p. 43).

Lev. C. XVIII, XIX, *De Cive* C. VI § 9; C. XII § 1 e s.

denza intellettiva », alla « catalessi », alla « sintesi *a-priori* », rende in fondo, come s'è visto, sovrana la ragione o la coscienza individuale, sicura che la *sua* ragione è *la* ragione, la erige contro il fatto, la sommuove contro l'autorità costituita o costituenda, perpetua la disputa e la scissione. « Dottrina — egli scrive — repugnante alla società civile è che qualunque cosa un uomo fa contro la propria coscienza è un male, e deriva dalla presunzione di fare sè stessi giudici del bene e del male, perchè la coscienza di un uomo e il suo giudizio sono la stessa cosa, ed il giudizio, come anche la coscienza, può essere erroneo ». Condanna, questa, della ragione o coscienza, che, a beneficio e riconoscimento del predominio dell'autorità di quella che il Lévy-Bruhl chiamerebbe la realtà morale o sociale obbiettiva, trova esplicitamente posto nel positivismo per bocca del Gabelli e si assomma nella proposizione: « non possiamo credere alla nostra coscienza »; e che trova altresì una profonda eco nel Nietzsche. Quel che una morale o una legislazione effettua (osserva questi) è il profondo istinto che ciò che produce la perfezione nella vita e nell'opera è l'automatismo; ma ora noi abbiamo raggiunto il punto opposto e lo abbiamo voluto raggiungere: la più estrema coscienza, il rendersi trasparenti sè stessi e la storia, ci fa praticamente più lontani che mai dalla perfezione nell'essere, nel fare, nel volere. Senonchè, secondo lui, appunto dal fatto che il « ni-

Lev. trad. it., vol. I, p. 266.

L'Uomo e le Scienze morali, ed. Lemonnier, p. 187.

Der Wille zur Macht, 68.

Ib. Pref., 4. chilismo » arrivi così fino al suo punto estremo e la logica di tutti i nostri ideali venga in esso pensata sino alla fine, terminerà con lo scaturire la « volontà di potenza ».

Sempre nel periodo moderno, ma in altre direzioni filosofiche, sostenitori dell'idea dell'autorità come determinatrice del diritto e della morale, sono lo Stahl (autorità divina), il Simmel (autorità del gruppo sociale, come totalità, sul singolo individuo, e anche della totalità degli stati di coscienza sullo stato di coscienza singolo), e sopratutto, con grande rigore e precisione, un poco noto, ma acuto e penetrante scrittore, Kirchmann.

Einleitung ecc. I, 150, 179.

J. H. v. KIRCHMANN, *Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral.* (Lipsia, 1873).

§ 17.

CONCLUSIONE.

La tesi che esce lumeggiata da queste pagine è che la ragione non combacia con la realtà nè delle cose in generale, nè del mondo umano in particolare. Il razionalismo, l'idealismo assoluto, la filosofia dello spirito, seppure potessero trovar applicazione nella realtà stessa, fuori delle fantastiche interpretazioni che della realtà fanno i loro settatori, ne produrrebbero la disgregazione e la morte. Perchè regga la vita, perchè perduri la compagine umana,

occorrono elementi irrazionali. Sono ineliminabili elementi che nessun per quanto audace contorcimento basta a far apparire riducibili ad elementi di ragione, risolubili in elementi di spirito. Il razionalismo si infrange contro le cose.

Fatto capo, su tale base, allo scetticismo, esso viene, in queste pagine, mostrato quale una filosofia dell'autorità, in sostanza quale un conformismo, quale l'unica dottrina che al mantenersi o al costituirsi dell'autorità e al conformismo ad essa, possa servir di base.

Può essere seducente e doveroso insorgere contro l'autorità e il conformismo, quando il loro impero è esteso, formidabile e potente su tutte le sfere della vita politica, economica, religiosa, scientifica, morale dell' individuo, e, combattendoli, riuscire a sottrarre ad essi, e a rimettere alla libertà di questo, almeno un qualche margine di essa vita.

Ma nel momento presente, in cui così nel campo politico ed economico, come in quello spirituale, il bisogno più profondo e la sete più viva è bisogno e sete d'autorità, quale essa sia, non sembrerà incongruo e inopportuno il presentare una filosofia dell'autorità, e, annientato il falso artificio razionalistico dell'identità di legge e libertà, mettere in luce le vecchie solide basi irrazionaliste della forza, della guerra, della rivoluzione, dell'imposizione, del mero imperio, sulle quali soltanto si è sempre con-

statato che un'autorità, la quale non volatilizzi nel libito di quelli su cui deve esercitarsi, può essere assisa; i solidi mezzi, che non ostante le parole, sono quelli che anche ora si vedono, e più si vedranno, all'opera nell'attuale trasformazione del mondo.

INDICE

DELLO STESSO AUTORE

Lineamenti di Filosofia scettica (Bologna, Zanichelli).
La Scepsi estetica (Bologna, Zanichelli).
Introduzione alla Scepsi etica (Napoli, Perrella).
Principî di Politica impopolare (Bologna, Zanichelli).
L'Orma di Protagora (Milano, Treves).
Polemiche antidogmatiche (Bologna, Zanichelli).